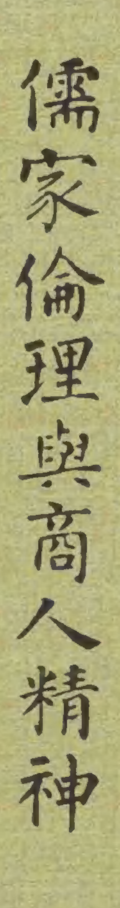
新民説

余英时文集

第三卷





余英时文集

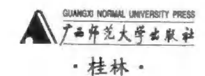
第三卷

儒家倫理與商人精神

余英时 著

沈志佳 编

Rujia Lunli yu Shangren Jingshen



· 桂林 ·

责任编辑：吴晓妮　李　琳　黄旭东
封面设计：刘　凛
版式设计：陆润彪

图书在版编目（CIP）数据

儒家伦理与商人精神 / 余英时著；沈志佳编. —2 版.
桂林：广西师范大学出版社，2014.6
（余英时文集；3）
ISBN 978-7-5633-8717-5

Ⅰ. ①儒… Ⅱ. ①余…②沈… Ⅲ. ①儒家—伦理学—研究 Ⅳ. ①B82-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2014）第 086162 号

广西师范大学出版社出版发行
（广西桂林市中华路 22 号　邮政编码：541001
网址：http://www.bbtpress.com）
出版人：何林夏
全国新华书店经销
广西大华印刷有限公司印刷
（广西南宁市高新区科园大道 62 号　邮政编码：530007）
开本：880 mm ×1 240 mm　1/32
印张：15.5　　字数：382 千字
2014 年 6 月第 2 版　　2014 年 6 月第 1 次印刷
印数：0 001~4 000 册　　定价：56.00 元

序

《余英时文集》第十一、十二两卷即将面世，这是广西师范大学出版社和友人沈志佳博士通力合作的最新成果，让我首先表达最诚挚的感谢。但是我必须赶紧补充一句，对于志佳而言，这“感谢”二字是绝对不够用的。像前十卷一样，从集结到编定，她为这两卷文集做了无数劳心而又劳力的细致工作，她在《编者后记》中已透露此中消息。

最使我感动不安的，志佳自己的职务一向很繁重，接掌华盛顿大学东亚图书馆馆务以后，更是如此。但是十几年来，她竟在繁忙的专业之外，硬挤出时间来，先后为我编出了十二册文集。由于志佳和我是史学界的同行，她编我的文集无论是主题的选择、分类，或系年等方面，都井然有序。因此我的作品才能够以系统性的面貌呈现于读者之前。得到这样一位富于“理解之同情”的编者，我当然感到十分欣幸，但每一念及她的辛苦和牺牲，则又不胜其惶悚。

《文集》第十一、十二两卷的重点各有不同，《编者后记》已予指出，这里不必重复。这部文集的最早四卷是2004年出版的，十卷本（第五至第十卷）则是2006年出版的，距今已整整七年。现在第十一、十二卷的刊行可以说是承先启后的一个新阶段的开始。此中原因并不难寻找：志佳

一直在收集我最近七年来的新作;她将这些新作和以前未收但性质相近的旧作聚拢在一起,新的文集便自然而然地形成了。志佳告诉我:她对于第十二卷以下已有初步构想,有兴趣的读者不妨拭目以待。

这部文集所涉及的范围很广,论题繁多,初看似有泛滥无归之势。因此我想简单地概括一下我的治学宗旨,以供新一代读者参考。

上接五四以来的文化争议,我采取了下面的假定:我承认人类文化大同小异。因为"大同"所以不同文化之间可以相通,不仅在物质层面,而且在精神层面也可以相通。但因为"小异",所以每一文化又各有其特色。文化特色复和文化程度成正比,文化越高,则特色也越显著,目前讨论得很热烈的古代"轴心文明"(Axial Civilizations)便是最有代表性的史例。在这一假定之下,我的历史研究自始即以探求中国的文化特色为最后归宿。由于文化特色无所不在,不是仅从思想或哲学一端所能掌握得住,因此我在思想之外,还要从政治、社会、经济等各方面去查看这一特色是如何体现的。但我并不把各部门完全分开讨论,而是从整体的(holistic)观点查其互相之间的关联与会通,因为文化特色往往在此关联与会通之处显现。

又由于文化特色并非一成不变之物,而必然在历史流程中逐步演变,因此我的研究也不能限于任何一个时代。大体上说,我的重点主要集中在思想文化发生重大变化的时代,如春秋战国之际、汉晋之际、唐宋之际、明清之际。

上面提到,我对于中国文化特色的探求直接导源于五四以来的文化争论。这就是说,如多数现代的中国学人一样,我的文化关怀是:在西方文化的挑战下,中国文化究竟应该怎样自我调整和自我转化,然后才能达到陈寅恪先生所向往的境地,即"一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位"。我深信文化之"大同",因此对五四倡导的"科学"和"民主"两大普世价值始终抱着坦然接受的态度,至今未变。但是对于很多五四知识人一方面将"科学"推至"科学主义"(scientism)的极

端，另一方面又将清末以来“尊西人若帝天，视西籍若神圣”（邓实[1877－1951]语）的态度发展到顶峰，则是我完全不能同意的。所以追溯到最后，我试图在传统的方方面面发掘中国文化的特色，除了历史求真之外，同时也希望脱出上述两种偏颇，而寻求一条比较顺适的中西文化会通之道。

相应与这一文化关怀，我的阅读和思考范围往往不能不越出我的教研专业，即19世纪以前的中国思想史和文化史。为了突出中国的文化特色，我有时也必须引西方文化为参照系，因为文化特色只有在互相比较中才能清晰地显现出来。为了展示中国传统的现代转化及其所经历的种种危机，我甚至不能不把我的史学研究扩展到20世纪。

以上概括只是提醒读者，我的文集虽不是有计划、有系统的一气呵成之作，但其中也有一些基本预设（assumptions）、中心观念和价值关怀，可以把一部分散篇文字有机地联系起来，包括第十一、十二两卷的文字在内。有心的读者试一披寻，当可自得之。

余英时

2013年10月27日于普林斯顿

原序一

这部《文集》是沈志佳博士费心费力编成的。她近几年来搜集了我所有的中文论著，分门别类，重新编排。这里所集四卷便是其中的一部分。广西师范大学出版社热心印行这四卷《文集》，先后也很费周章。我必须在这里表示诚挚的感谢。

这四卷《文集》大体上都是关于中国史学、文化史、思想史方面的论文，但也有几篇是讨论西方历史与文化的。写作的时间上起20世纪50年代，下迄近一二年；在这半个世纪中，我自己的知识和思想都有很多的变化和进展。如果我以今天的理解重写这些论文，它们当然会呈现不同的面貌。但无论是重写或彻底修改，在事实上都是不可能的，我只好让旧作新刊，以存其真。王国维云："人生过处唯存悔，知识增时只益疑。"可见这是一切治学之士的共同感受，我也唯有借这两句诗来自解了。

1901年梁启超写《中国史叙论》，在第八节"时代之区分"中首先提出中国史应划分为三个阶段：第一是"上世史，自黄帝以迄秦之一统，是为'中国之中国'"；第二是"中世史，自秦一统后至清代乾隆之末年，是为'亚洲之中国'"；第三是"近世史，自乾隆末年以至于今日，是为'世界之中国'"。很明显的，通过当时日本史学界关于"东洋史"的研究，他已接

受了文艺复兴以来西方人对欧洲史的分期模式。梁氏这篇论文是现代中国新史学的开山之作，和他第二年(1902)的《新史学》一文同样重要。就他所提出的“中国之中国”、“亚洲之中国”和“世界之中国”三个基本概念而言，他确实拓开了中国史研究的眼界，其贡献是很大的，但就其所援引的“上世史”、“中世史”和“近世史”的分期而言，他却在无意中把“西方中心论”带进了中国史研究的领域。欧洲史分期论和斯宾塞的社会达尔文主义合流，使许多中国新史家都相信西方史的发展形态具有普世的意义。以西方史为典型，中国史直到清末都未脱出“中古史时代”，几乎成为20世纪中国新史家的共同信仰。

20世纪30年代冯友兰写《中国哲学史》便明白承认：“直至最近，中国无论在何方面，皆尚在中古时代。”(见第二编第一章)但是我自始即不能接受“西方中心论”这一武断的预设。在广泛阅读西方文化史、思想史之后，我越来越不能相信西方是“典型”，必须成为中国史各阶段分期的绝对准则。现代中、西之异主要是两个文明体系之异，不能简单地化约为“中古”与“近代”之别。在中国史研究中，参照其他异质文化(如西方)的历史经验，这是极其健康的开放态度，可以避免掉进自我封闭的陷阱。所以我强调比较观点的重要性。但是我十分不赞成“削足适履”式的比附，因为这将必然导致对于中国史的全面歪曲。1877年马克思在《答米开洛夫斯基书》中坚决反对有人把他关于西欧资本主义起源的论断变作一种历史通则，应用于俄国史的研究上面。这一强烈抗议是值得我们深思的。

这四卷《文集》所收的史学论著，虽然写作的时间有迟有早，大体上都是从上述的立场出发的。我诚恳地盼望得到读者的指正。

余英时

2004年3月21日

原序二

《余英时文集》一至四卷在2004年刊行以后，沈志佳博士又继续搜集了我的其他文字，择其可以与大陆读者见面的，编成第五至第十卷。广西师范大学出版社不辞烦难，在条件允许的范围之内，续刊这六卷新的《文集》，其敬业的精神是令人感动的。让我再一次对沈博士和出版社表示我的最诚挚的感谢。

我的专业是历史学研究，所以这六卷所收的论文仍然贯穿着史学的观点。但是就所涉及的范围而言，这六卷则比前四卷要广阔得多。整体地说，在我的思考和研究中，中国文化传统怎样在西方现代文化挑战之下重新建立自己的现代身份(modern identity)，一直是重点之一。这当然是清末，特别是五四以来，中国知识人的共同问题，然而始终得不到明确的答案。我也不过是千千万万寻找答案者之一而已，这六卷新文集中保存了一些我的寻找的印迹。

后六卷与前四卷一样，也包括了早期到近期的文字。最近的包括一篇未发表过的新稿(讨论钱谦益的"诗史"观念，收在第九卷)，最早的则是我在香港新亚书院求学时期的"少作"(收在第六卷和第七卷)。这里只想对这些"少作"略作交代。我受了五四思潮的影响，虽然已决定投入

中国史的专业，但对于西方近代的文化史和思想史同样抱着浓厚的兴趣。我当时已不能接受任何抽象的历史公式，更不承认西方史的阶段划分可以为中国史研究提供典型的模式。然而我深信西方的历史与思想不失为一个重要的参照系统，使我更易于在比较的观点下探索中国文化和历史的特性。同时，对于五四时代所接受的西方近代文化主流中的一些基本价值，如容忍、理性、自由、平等、民主、法制、人权等，我也抱着肯定的态度。这些价值，当时也被公认为普世性的，1948 年联合国的《人权宣言》便是明证。基于这一认识，我在 1950 年至 1955 年这几年间，曾努力阅读这方面的西文著作。《文集》卷六、卷七所收的“少作”便是在这一心态下写成的。

这些“少作”只是我早年学习的纪录，久已置于高阁。但 1983 年，在台北友人一再鼓励之下，我觉得盛情难却，曾由汉新出版社重印过一次。沈志佳博士这次提议将它们收入《文集》，我本来是很犹豫的。但是她认为这些“少作”毕竟代表了我写作生涯中的一个阶段，从《文集》编辑的角度说，仍是一个不宜缺少的环节。我终于接受了她的判断。这次印行，我自己并没有时间做任何修订。不过出版社方面根据既定的编辑原则，曾作了一些必要的处理，基本上仍是尊重原作的，仅仅减少了一些文句而无所增改。我很感谢出版社的苦心与好意。对于西方史的参照功能和起源于西方但已成为普世性的现代价值，我至今仍然深信不疑。这也是我让这些“少作”再度刊布的唯一理由。

余英时

2006 年元旦

目 录

第三卷　儒家伦理与商人精神

从价值系统看中国文化的现代意义

中国文化与现代生活之间究竟有着什么样的关系？这是一个包罗万象的大问题。对于这样的大问题，论者自不免有见仁见智之异。

在一般人的观念中，中国文化和现代生活似乎是两个截然不同而且互相对立的实体。前者是中国几千年积累下来的旧文化传统；后者则是最近百余年才出现的一套新的生活方式，而且源出于西方。所以这两者的冲突实质上便被理解为西方现代文化对中国传统文化的冲击与挑战。自1919年五四运动以来，所有关于文化问题的争论都是环绕着这一主题而进行的。

在这个一般的理解之下产生了种种不同的观点与态度，但大体上可以分为两个相反的倾向：一方面是主张全面拥抱西方文化，认定中国传统文化是现代生活的阻碍，必须首先加以清除；另一方面则是极力维护传统文化，视来自西方的现代生活为中国的祸乱之源，破坏了传统的道德秩序和社会安定。在这两种极端态度之间当然还存在着许多程度不同的西化论与本位论，以及模式各异的调和论。这些议论，大家都早已耳熟能详，毋须再说。

站在历史研究的立场上，我对于这一广泛而复杂的文化问题既无意作左右袒，也不想另外提出任何新的折中调和之说。我首先想

对“中国文化”与“现代生活”两个概念进行一种客观的历史分析。在分析的过程中，我自然不能不根据某种概念性的假设，但是这种假设并非我个人主观愿望的投射，而是在学术研究上具有一定的客观性和普遍性的。在综合判断方面，我当然也不能完全避免个人的主观，不过这种判断仍然是尽量建立在客观事实的基础之上。

必须说明，文化观察可以从各种不同的角度出发，我所采取的自然不是唯一的角度，我所提出的看法更不足以称为最后定论。我只能说这些看法是我个人经过郑重考虑而得到的，也许可以提供对这个问题有兴趣的人参考。

“文化”一词有广义和狭义的种种用法。以本文而言，则所谓中国文化是取其最广泛的含义，所以政治、社会、经济、艺术、民俗等各方面无不涉及。以近代学者关于“文化”的讨论来说，头绪尤其纷繁。三十年前克罗伯(A.L.Kroeber)和克拉孔(Clyde Kluckhohn)两位人类学家便检讨了一百六十多个关于“文化”的界说。他们最后的结论是把文化看作成套的行为系统，而文化的核心则由一套传统观念，尤其是价值系统所构成。这个看法同时注意到文化的整体性和历史性，因此曾在社会科学家之间获得广泛的流行。近几十年来人类学家对文化的认识虽日益深入，但是关于文化的整体性和历史性两点却依然是多数人所肯定的。

另一方面，近一二十年来，由于维柯(Giovanni Battista Vico，1668—1744)与赫尔德(Johann Gottfried von Herder，1744—1803)的历史哲学逐渐受到西方思想界的重视，不但文化是一整体的观念得到了加强，而且多元文化观也开始流行了。所谓多元文化观即认为每一民族都有它自己的独特文化；各民族的文化并非出于一源，尤不能以欧洲文化为衡量其他文化的普遍准则。赫尔德并且强调中国文化的形成与中国人的民族性有关，其他民族如果处于中国古代的

地理和气候的环境中则不一定会创造出中国文化。这种文化多元论有助于打破近代西方人的文化偏见。（但是必须指出，赫尔德本人并未能完全免于此一偏见，他仍以欧洲文化高于印度与中国。）

从维柯与赫尔德一系的文化观念出发，我们可以说，只有个别的、具体的文化，而无普遍的、抽象的文化。古典人类学所寻求的是一般性的典型文化，这样的文化只是从许多个别的真实文化中抽离其共相而得来的观念，因此仅在理论上存在。但是最近的人类学家也开始改变态度了。例如纪尔兹（Clifford Geertz）便曾批评这种寻求文化典型的研究方法。他认为研究文化尤应把握每一文化系统的独特之处。所以在这个方面史学观点和人类学观点的合流目前已见端倪；我们的注意力应该从一般文化的通性转向每一具体文化的个性。以下讨论中国文化大致便是从这一立场出发的。

如果我们基本上接受这一看法，那么所谓"中国文化"便不可能是和"现代生活"截然分为两橛的。普遍性的"现代生活"和普遍性的"文化"一样，也是一个抽象的观念，在现实世界中是找不到的。现实世界中只有一个个具体的现代生活，如中国的、美国的、苏俄的或日本的；而这些具体的现代生活都是具体的文化在现代的发展和表现。这当然不是否认现代生活可以归纳成某些共同的特征。事实上，社会科学家关于"现代化"的无数讨论主要都是在寻求共同的特征，也就是理想的典型。但是典型如果要适用于一切具体的、个别的现代社会，势不能不通过最高度的概括。其结果则是流为一些空洞的形式，而失去了经验的内容。举例言之，我们大概都承认民主是现代政治生活的主要方式。可是我们只要把西欧、英、美的民主政治与纳粹德国和苏俄的极权体制加以对照，严重的问题马上便发生了。无论我们怎样鄙弃极权体制，我们似乎都不好否认希特勒时代的德国和列宁以来的苏俄已进入了现代化的阶段。所以不少社会学家只好用

"大众社会"(mass society)或"人民社会"(populistic societies)之类的概念来概括现代的政治生活。这种宽泛的概念虽能勉强把"民主"与"极权"两种截然对立的政治方式统一起来,但毕竟只剩下一点形式的意义了。民主制度下的"大众"与"人民"是能积极"参与"(participation)政治生活的,而极权体制下的"大众"或"人民"却连"代表性"(representation)也谈不到,他们不过是受统治集团操纵的政治工具而已。利用最新的大众传播技术来提高人民的政治警觉和社会意识,这是现代民主生活的特征;而利用同样的技术来控制和操纵人民则是现代极权政治的主要内涵。这两者之间是无法画等号的,其背后实有价值系统的根本不同。

我们通常所谓"现代化"或"现代生活"是含有颂扬和向往的意义的。以政治的现代化而言,我们的理想当然是建立民主制度,而不是极权体制。这就涉及了现代生活的实际内容和价值取向,不能脱离具体的文化传统来讨论了。

不但如此,讨论现代化或现代生活还不可避免地要碰到另一更严重的困难,即现代化与西化之间的混淆。西方学者所说的现代化实际上是以17世纪以来西欧与北美的社会为标准的。所以现代化便是接受西方的基本价值。这个看法有是有非,未易一言以断。以五四以来所提倡的"民主"与"科学"而言,西方的成就确实领先不止一步,应该成为其他各国的学习范例。但是现代西方的基本文化内涵并不限于这两项,其中如过度发展的个人主义、漫无限止的利得精神(acquisitive spirit)、日益繁复的诉讼制度、轻老溺幼的社会风气、紧张冲突的心理状态之类,则不但未能一一适合于其他非西方的社会,而且已引起西方人自己的深切反省。在现实世界中我们实在找不到任何一个具体的西方现代生活是十全十美、足供借鉴的。英、美、德、法各国尽管同属西方文化一系,其间仍多差异,各具独特的历

史传统。现代化之不能等同于西化是非常明显的事实。

以上的讨论并不是否认“文化”与“现代化”具有超越地域的通性。通性不但可以从经验事实上归纳得出来，而且在理论上更是必要的，否则社会科学便不能成立了。我的根本意思是说，在检讨某一具体的文化传统（如中国文化）及其在现代的处境时，我们更应该注意它的个性。这种个性是有生命的东西，表现在该文化涵育下的绝大多数个人的思想行为之中，也表现在他们的集体生活之中。所谓个性是就某一具体文化与世界其他个别文化相对照而言的，若就该文化本身来说，则个性反而变成通性了。

以下我要专谈中国文化的问题。但是在我的理解中，中国文化与现代生活并不是两个原不相干的实体，尤其不是互相排斥对立的。“现代生活”即是中国文化在现阶段的具体转变。中国文化的现代转变自然已离开了旧有的轨辙，并且不可否认地受到了西方文化的重大影响。西方是这一转变中的一个重要环节，这是毋庸讳言的。但是现代化绝不等于西化，而西化又有各种不同的层次。科技甚至制度层面的西化并不必然会触及一个文化的价值系统的核心部分。现在一般深受西方论著影响的知识分子往往接受西方人的偏见，即以西方现代的价值是普遍性的（universalistic），中国传统的价值是特殊性的（particularistic）。这是一个根本站不住的观点。其实，每一个文化系统中的价值都可以分为普遍与特殊两类。把西化与现代化视为异名同实便正是这一偏见的产物。

什么是中国文化？我们怎样才能讨论中国文化这样一个广大的题目？不用说，我们势非采取一种整体的观点不可。如果采取分析的途径，从政治、经济、宗教、艺术、文学、民俗各方面去探索以期获得一个大家都能接受的确定结论，那将是一个永远无法实现的梦想，因为这是一个没有止境的分析过程。但是另一方面，整体的观点则难

免有流于独断的危险，思想训练不够严格的人尤其喜欢用“一言以蔽之”的方式武断地为中国文化定性。

我个人由于出身史学，一向不敢对中国文化的性格轻下论断，虽则我自己也一直在寻求一种整体的了解。几经考虑之后，我最近企图通过一组具有普遍性、客观性的问题来掌握中国文化的价值系统。这种处理的方式也许比较符合前面所提到的人类学家和历史哲学家的最近构想。这一组问题一方面是成套的，但另一方面也分别地涉及中国文化的主要层面。在分别讨论每一个层面时，我将同时点出中、西的异同。我希望从这一角度来说明中国文化与现代生活的内在关系。中国文化的现代化何以不可能完全等于西化也许可以从这种对照中凸显出来。

一谈到价值系统，凡是受过现代社会科学训练的人往往会追问：所谓文化价值究竟是指少数圣贤的经典中所记载的理想呢，还是指一般人日常生活中所表现的实际倾向？这一问题的提法本身便显示了西方文化的背景。西方的理论与实践（约相当于中国所谓“知”与“行”），或理想与现实之间往往距离较大，其紧张的情况也较为强烈，这也许和西方二分式的思维传统有关，此处无法作深度的讨论。无论如何，乌托邦式的理想在西方的经典中远较中国为发达。（“礼运”大同的理想到近代才受西方影响而流行起来。）中国思想有非常浓厚的重实际的倾向，而不取形式化、系统化的途径。以儒家经典而言，《论语》便是一部十分平实的书，孔子所言的大抵都是可行的，而且是从一般行为中总结出来的。“古者言之不出耻躬之不逮”、“君子欲讷于言而敏于行”、“听其言而观其行”、“其言之不怍，则为之也难”……这一类的话在《论语》中俯拾即是。《春秋》据说是孔子讲“微言大义”的著作，但后人推尊它仍说它“上明三王之道，下辨人事之纪”，或“上本天道，中用王法，而下理人情”。总之，现代西方人所注重的上层文

化与下层文化或大传统与小传统之间的差异在中国虽然不是完全不存在，但显然没有西方那么严重。（这一点我已在《史学与传统》的序言中有所讨论。）我特别提及这一层，意在说明下面检讨中国文化的基本价值，我将尽量照顾到理想与实际的不同层面。

我们首先要提出的是价值的来源问题，以及价值世界和实际世界之间的关系问题。这两个问题是一事的两面，但后一问题更为吃紧。这是讨论中西文化异同所必须涉及的总关键，只有先打开这一关键，我们才能更进一步去解说由此而衍生的、但涉及中国价值系统各方面的具体问题。

人间的秩序和道德价值从何而来？这是每一个文化都要碰到的问题。对于这个问题，中西的解答同中有异，但其相异的地方则特别值得注意。

中国最早的想法是把人间秩序和道德价值归源于“帝”或“天”，所谓“不知不识，顺帝之则”，“天生烝民，有物有则”，都是这种观念的表现。但是子产、孔子以后，“人”的分量重了，“天”的分量则相对地减轻了，即所谓“天道远，人道迩”。但是孔子以下的思想家并没有切断人间价值的超越性的源头——天。孔子以“仁”为最高的道德意识，这个意识内在于人性，其源头仍在于天，不过这个超越性的源头不是一般语言能讲得明白的。只有待每个人自己去体验。“夫子之言性与天道不可得而闻”，是说孔子不正面去发挥这一方面的思想，并不是他不相信或否认“性与天道”的真实性。近代学人往往把孔子的立场划入“不可知论”的范围，恐怕还有斟酌的余地。“天生德于予”、“知我者其天乎”之类的语句对孔子本人而言是不可能没有真实意义的。孟子的性善论以仁、义、礼、智四大善端都内在于人性，而此性则是“天所以与我者”。所以他才说“知其性者则知天”。后来《中庸》说得更明白：“天命之谓性，率性之谓道。”

道家也肯定人间秩序与一切价值有一超越的源头，那便是先天地而生的形而上道体。“道”不但是价值之源，而且也是万有之源。但是在中国人一般的观念中，这个超越的源头仍然笼统地称之为“天”；旧时几乎家家悬挂“天地君亲师”的字条便是明证。我们在此毋须详细分析“天”到底有多少不同的含义。我们所强调的一点只是中国传统文化并不以为人间的秩序和价值起于人间，它们仍有超人间的来源。近来大家都肯定中国文化特点是“人文精神”。这一肯定是大致不错的，不过我们不能误认中国的人文精神仅是一种一切始于人、终于人的世俗精神而已。

仅从价值具有超越的源头一点而言，中、西文化在开始时似乎并无基本不同。但是若从超越源头和人间世之间的关系着眼，则中西文化的差异极有可以注意者在。中国人对于此超越源头只作肯定而不去穷究到底。这便是庄子所谓“六合之外，圣人存而不论”的态度。西方人的态度却迥然两样，他们自始便要在这一方面“打破砂锅问到底”。柏拉图的“理型说”便是要展示这个价值之源的超越世界。这是永恒不变、完美无缺的真实（或本体）世界。而我们感官所能触及的则是具有种种缺陷的现象世界。尽管柏拉图也承认这个真实世界是不可言诠的，但是他毕竟还要从四面八方来描写它。亚里士多德的“最后之因”，或“最先的动因”（first unmoved mover）也是沿柏拉图的途径所作的探索。所以柏、亚两师徒的努力最后非逼出一个至善的“上帝”的观念不止。这是一切价值的共同来源。

但是古希腊人是靠“理性”来追溯价值之源的，而人的理性并不能充分地完成这个任务。希伯来的宗教信仰恰好填补了此一空缺。西方文化之接受基督教，绝不全出于历史的偶然。无所不知、无所不在的上帝正为西方人提供了他们所需要的存有的根据。宇宙万物是怎样出现的？存有是什么？一切人间的价值是从何而来的？这些问

题至此都获得了解答。不过这种解答不来自人的有限的理性，而来自神示的理性(revealed reason)而已。神示和理性之间当然有矛盾，但是这个矛盾在近代科学未兴起之前是可以调和的，至少是可以暂时相安的。中古圣托马斯(St. Thomas)集神学的大成，其中心意义即在于此。西方的超越世界至此便充分地具体化了，人格化的上帝则集中了这个世界的一切力量。上帝是万有的创造者，也是所有价值的源头。西方人一方面用这个超越世界来反照人间世界的种种缺陷与罪恶，另一方面又用它来鞭策人向上努力。因此这个超越世界和超越性的上帝表现出无限的威力，但是对一切个人而言，这个力量则总像是从外面来的，个人实践社会价值或道德价值也是听上帝的召唤。如果换一个角度，我们也可以说，人必须遵行上帝所规定的法则，因为上帝是宇宙一切基本法则的唯一创立者。西方所谓"自然法"(Natural Law)的传统即由此而衍生。西方的"自然法"，广义地说，包括人世间的社会、道德法则(相当于中国的"天理"或"道理")和自然界的规律(相当于中国的"物理")。西方超越世界外在于人，我们可以通过"自然法"的观点看得很清楚。

在西方的对照之下，中国的超越世界与现实世界却不是如此泾渭分明的。一般而言，中国人似乎自始便知道人的智力无法真正把价值之源的超越世界清楚而具体地展示出来。(这也许部分地与中国人缺乏知识论的兴趣有关。)但是更重要的则是中国人基本上不在这两个世界之间划下一道不可逾越的鸿沟。西方哲学上本体界与现象界之分，宗教上天国与人间之分，社会思想上乌托邦与现实之分，在中国传统中虽然也可以找得到踪迹，但毕竟不占主导的地位。中国的两个世界则是互相交涉，离中有合、合中有离的。而离或合的程度则不视个人而异。我们如果用"道"来代表理想的超越世界，以人伦日用来代表现实的人间世界，那么"道"即在"人伦日用"之中，人伦

日用也不能须臾离"道"的。但是人伦日用只是"事实","道"则是"价值"。事实和价值是合是离?又合到什么程度?或离到什么程度?这就完全要看每一个人的理解和实践了。所以《中庸》说:"君子之道费而隐。夫妇之愚,可以与知焉,及其至也,虽圣人亦有所不知焉;夫妇之不肖,可以能行焉,及其至也,虽圣人亦有所不能焉。"在中国思想的主流中,这两个世界一直都处在这种"不即不离"的状态之下。佛教的"真谛"与"俗谛"截然两分,最后还是为中国的禅宗思想取代了。

禅宗普愿和尚说"平常心是道",这便回到了中国的传统。"担水砍柴无非妙道",真谛、俗谛的间隔终于打通了,圣与凡之间也没有绝对的界限。宋明理学中有理世界与气世界之别,但理气仍是不即不离的,有气便有理,而理无气也无挂搭处。

中国的超越世界没有走上外在化、具体化、形式化的途径,因此中国没有"上帝之城"(City of God),也没有普遍性的教会(universal church)。六朝隋唐时代佛道两教的寺庙决不能与西方中古教会的权威和功能相提并论。中国儒家相信"道之大原出于天"。这是价值的源头。"道"足以照明"人伦日用",赋予后者以意义。禅宗也是这样说的。未悟道前是砍柴担水,既悟道后仍然是砍柴担水。所不同者,悟后的砍柴担水才有意义,才显价值,那么我们怎样才能进入这个超越的价值世界呢?孟子早就说过:"尽其心者知其性,知其性则知天。"这是走内在超越的路,和西方外在超越恰成一鲜明的对照。孔子的"为仁由己"已经指出了这个内在超越的方向,但孟子特提"心"字,更为具体。后来禅宗的"明心见性"、"灵山只在我心头"也是同一取径。

内在超越必然是每一个人自己的事,所以没有组织化教会可依,没有有系统的教条可循,甚至象征性的仪式也不是很重要的。中国

也没有西方基督教式的牧师，儒家教人“深造自得”、“归而求之有余师”，道家要人“得意忘言”，禅师对求道者则不肯“说破”。重点显然都放在每一个人的内心自觉，所以个人的修养或修持成为关键所在。如果说中国文化具有“人文精神”，这便是一种具体表现。追求价值之源的努力是向内而不是向外向上的，不是等待上帝来“启示”的。这种精神不但见之于宗教、道德、社会各方面，并且也同样支配着艺术与文学的领域。所以“心源”这个观念在绘画和诗的创作上都是十分重要的。论画有“外师造化，中得心源”的名言，论诗则说“怜渠直道当时语，不着心源傍古人”。这可以说是内在超越所必经的道路。

我无意夸张中、西之异，也不是说中国精神全在内化，西方全是外化。例外在双方都是可以找得到的。但以大体而言，我深信中西价值系统确隐然有此一分别在。外在超越与内在超越各有其长短优劣，不能一概而论。值得注意的是中西文化的不同可以由此见其大概。这种不同到了近代更是尖锐化了。

前面曾指出，西方价值之源的超越世界，由于希腊理性与希伯来信仰的合流，在中古时期曾获得暂时的统一，但是信仰与理性的合作终究不能持久。中古时代哲学是神学的婢女，理性处于辅佐信仰的地位。文艺复兴以后，理性逐渐抬头，特别是科学革命以来，理性已压倒了信仰。西方的超越世界于是分裂了。科学解答了自然世界的奥秘，这是理性的大胜利。宇宙是有秩序、有规律的，可以通过人的理性来发现。理性的分量从此越来越重，人们对基督教的上帝的信仰相对地减轻了。牛顿仍然相信这个有秩序、有规律的宇宙是上帝创造的，但是自然科学的成功毕竟把上帝推远了一大步。自然事实的价值源头开始被切断了。“自然法”(natural law)中的一大部分现在变成了“自然的规律”(laws of nature)。

康德的哲学最能反映西方两个世界分裂和紧张的情况。康德是

理性时代的最高产品，但是他却要推究理性的限度何在。理性只能使人知道现象界，而不是本体界。这便为上帝保留了地位，因为本体或物自体只有上帝才能完全知道。（其基本假定是只有创造者才能对其创造品有完全的知识。）康德又特别提出实践理性来保证价值世界的客观存在。他一方面承认人受经验世界一切规律的支配，另一方面又规划出一个自主、自由的价值世界。这两个世界——一方面是事实世界、必然世界，另一方面是价值世界、自由世界——最后仍可统一在"上帝"这个观念之下。人作为一种自然现象是在因果律支配之下，但作为一本体现象则是自由的。本体必预设上帝的观念。康德的上帝观自然大不同于中古以来传统的旧说。他用批判理性来摧破了旧的形而上学或思辨神学，并同时建立了新的道德理论。

康德的哲学成就在近代是无与伦比的，但是他的努力仍未能挽救西方科学与宗教分裂的命运。他的"物自体"说、"先验综合原理"说，后世一直聚讼不已，至今仍处于信者自信、疑者自疑的状态，而且疑者远多于信者。19世纪达尔文的生物进化论出世之后，上帝创造世界的信仰更受到了致命的打击。一般号称基督徒的西方人虽然进教堂如仪，但心中已没有真实的上帝信仰。价值之源已断，生命再无意义可言。所以尼采要借一个疯人的口喊道"上帝死亡了"，"所有的教堂如果不是上帝的坟墓，又是什么呢？"

一部西方近代史主要是由圣入凡的俗世化（secularization）的过程。政治、社会、思想当然也走向世俗化的途径。18世纪的思想家开始把自然法和上帝分开，转而从人具有理性这一事实上重建自然法的基础。但是西方近代文化在人间世寻找价值源头的努力仍然遇到不易克服的困难，社会契约说所假定的"自然状态"是一种乌托邦，不足以成为道德的真源。[最近罗尔斯（John Rawls）所建立的"原始立场"（original position）说是这一方面的重要发展。]功利主义的快

乐说过分注重效用与后果，又有陷入价值无源论的危险。在重要关头，西方人往往仍不免要乞灵于上帝的观念。美国独立宣言把那些不容剥夺的“天赋人权”都说成是“不证自明的真理”(self-evident truths)，因为人的基本权利是创世主(creator)的恩赐。甚至今天在一般西方人的观念中，人权还是来自上帝。

现代的中国知识分子都认为西方近代文化从中古基督教权威中解放出来是一个最伟大的成就，因为我们心向往之的民主与科学便是在这一解放过程中发展出来的。这个看法当然是有根据的，但是我们不能误解西方近代的俗世化是彻底地铲除基督教，更不能把科学和宗教看成是绝对势不两立的敌体。走“外在超越”之路的西方文化终不能没有一个精神世界为它提供价值的来源。相反地，基督教经过宗教改革的转化之后反而成为西方现代化的重要精神动力之一。以科学而言，伏尔泰(Voltaire)便曾说过，传道师不过告诉孩子们有上帝存在，牛顿则向他们证明了宇宙确是上帝智慧的杰作。牛顿对上帝的深信不疑正是激励他探求宇宙秩序的力量。据专家研究，16 世纪英国的医学发展也得力于上帝的观念。治病救人是响应上帝的召唤，发现人体机能的奥秘和药物的本性也是执行上帝的使命。医德和医学研究的热诚都源于对上帝的信仰。在政治社会思想方面，我们已指出“天赋人权”的观念具有基督教的背景。根据白特菲(Herbert Butterfield)的观察，西方近代的个人主义和近代基督教的发展有密切的关联。宗教改革以来，各种教派兴起，彼此相持不下，于是才出现了“良心的自由”(freedom of conscience)的观念。这是个人主义(个人自作主宰)的一个重要构成部分。我们还可以补充一点，“容忍”这一重要观念也是在这一宗教背景之下产生的。再就资本主义的兴起来说，韦伯(Max Weber)关于新教伦理的理论已成为大家耳熟能详的常识了。韦氏理论引起的辩难很多，但他的基本

论点并未被推翻。英国的陶奈(R.H. Tawney)在重新检讨了这个问题之后,依然肯定清教徒的伦理观对英国的劳动和企业精神的兴起发生了决定性的刺激作用。不但如此,英国清教徒不肯向国教屈服的精神(nonconformity)对英国民主的发展贡献尤为重大。

由此可见基督教在西方近代文化中有两重性格:制度化的中古教会权威在近代科学的冲击之下已彻底崩溃了,但是作为价值来源的基督教精神则仍然弥漫在各个文化领域。外在超越型的西方文化不能完全脱离它,否则价值将无所依托。启蒙运动时代西方文化思想家所攻击的只是教会的专断和腐败而非基督教所代表的基本价值。反教会最烈的伏尔泰,据近人的研究,其实是相信上帝的。尼采和克尔恺郭尔(Kierkegaard)都曾公开著书反对基督教,但是他们对原始教义仍然是尊重的。他们只是不能忍受后世基督徒的庸俗和虚伪。尼采认为古今只有一个真正的基督徒,但已钉死在十字架上了。他把耶稣(Jesus)和基督(Christ)一分为二,其用意即在此。现代西方的神学家也接受了他的分别。

以上是对西方现代化的一个极简要的说明。从这个说明中,我们可以确切地了解到西方所走的途径是受它的特殊文化系统所限定的。中国的历史文化背景与西方根本不同,这就决定了它无法亦步亦趋地照抄西方的模式。但是近代中国的思想界却自始便未能看清这点。康有为提倡成立孔教会,显然是要模仿西方政教分立的形式。事实上中国既属于内在超越的文化型,其道统从来便没有经过组织化与形式化。临时见异思迁是注定不可能成功的。由于中国的价值与现实世界是不即不离的,一般人对这两个世界不易分辨。因此五四以来反传统的人又误以为现代化必须以全面地抛弃中国文化传统为前提。他们似乎没有考虑到如何转化和运用传统的精神资源以促进现代化的问题。中国现代化的过程因此而受到严重的思想挫折,

是今天大家都看得到的事实。五四的知识分子要在中国推动“文艺复兴”和“启蒙运动”，这是把西方的历史机械地移植到中国来了。他们对儒教的攻击即在有意或无意地采取了近代西方人对中古教会的态度。换句话说，他们认为这是中国“俗世化”所必经的途径。但事实上，中国的现代化根本碰不到“俗世化”的问题，因为中国没有西方教会的传统，纵使我们勉强把六朝隋唐的佛教比附于西方中古的基督教，那么禅宗和宋明理学也早已完成了“俗世化”的运动。中国的古典研究从来未曾中断，自然不需要什么“文艺复兴”；中国并无信仰与理性的对峙，更不是理性长期处在信仰压抑之下的局面，因此“启蒙”之说在中国也是没有着落的。康德在《什么是启蒙?》一文中开头便标举“有运用理性的勇气”。这是西方的背景。宋明理学的一部分精神正在于此。理学中的“理”字虽与西方的 reason 不尽相同，但相通之处也不少，所以中国人用“理性”两字来译 reason，西方人也往往用 reason 一字来译“理”字。我绝不是说五四时代对中国传统的攻击完全是无的放矢，更不是说中国传统文化毫无弊病。五四人物所揭发的中国病象不但都是事实，而且尚不够鞭辟入里。中国文化的病是从内在超越的过程中长期积累而成的。这与西方外在超越型的文化因两个世界分裂而爆发的急症截然不同。中西双方的病象尽有相似之处，而病因则有别。五四人物是把内科病当外科病来诊断的，因此他们的治疗方法始终不出手术割治和器官移植的范围。

这里不是讨论中国文化的缺点的地方。相反地，我要从正面说明中国文化的内在超越性在现代化的过程中所已经发生或可能发生的作用。中国人的价值之源不是寄托在人格化的上帝观念之上，因此既没有创世的神话，也没有包罗万象的神学传统。达尔文的生物进化论在西方引起强烈的抗拒，其余波至今未已。但进化论在近代中国的流传几乎完全没有遭到阻力。其他物理、化学、天文、医学各

方面的知识，中国人更是来者不拒。我们不能完全从当时人要求“船坚炮利”的急迫心理上去解释这种现象，因为早在明清之际，士大夫在接受耶稣会所传来的西学时，他们的态度已经是如此了。17世纪初年中国名士如虞淳熙、钟始声、李生光等人攻击利玛窦的《天学初函》（此书一半神学、一半科学），其重点也完全放在神学方面，至于科学部分则并未引起争端。前面已提到，中国人认定价值之源虽出于天，而实现则落在心性之中，所以对于“天”的一方面往往存而不论，至少不十分认真。他们只要肯定人性中有善根这一点便够了。科学知识不可避免地要和西方神学中的宇宙论、生命起源论等发生直接的冲突。但是像“天地之大德曰生”、“生生不已”、“一阴一阳之为道”、“人之异于禽兽者几希”这一类中国的价值观念和价值判断，却不是和科学处在尖锐对立的地位。不但不对立，而且还大有附会的余地，谭嗣同的“仁学”便是一个最好的例证。谭氏用旧物理学中“以太”的观念来解释儒家的“仁”；用物质不灭、化学元素的观念来解释佛教的“不生不灭”。我们可以从这个实例看出近代中国人比较容易接受西方的科学知识确与其内在超越的价值系统有关。中国文化中没有发展出现代科学是另一问题，但是它对待科学的态度是开放的。换句话说，内在超越的中国文化由于没有把价值之源加以实质化(reified)、形式化，因此也没有西方由上帝观念而衍生出来的一整套精神负担。科学的新发现当然也会逼使中国人去重新检讨以至修改传统价值论的成立的根据，但是这一套价值却不至因科学的进步而立刻有全面崩溃的危险。

在西方近代俗世化的历史进程中，所谓由灵返肉、由天国回向人间是一个最重要的环节。文艺复兴的人文主义者首先建立起“人的尊严”的观念。[如辟柯(Pico)《关于人的尊严演讲词》，约写于1486年。]但是由于西方宗教和科学的两极化，人的尊严似乎始终难以建

筑在稳固的基础之上。倾向宗教或形而上学一方面的人往往把人的本质扬举得过高，而倾向无神论、唯物论或科学一方面的人又把人性贬抑得过低。近来深层心理学流行，有些学者专从人的“非理性”的方面去了解人性，以致使传统“人是理性的动物”的说法都受到了普遍的怀疑。所谓“人文主义”(humanism)在西方思想界一直都占不到很高的地位。萨特的人文主义中的“人的尊严”只剩下一个空洞的选择自由，事实上则人生只有空虚与彷徨。海德格尔(Heidegger)反驳萨特“存在先于本质”之说，认为人文主义低估了人的特殊地位。所谓人的特殊地位是指人必须依附于至高无上的“存有”(Being)。但他的“存有”则是一个最神秘不可解的观念。我看“存有”只能是“上帝”的替身，或“上帝”的影子，尽管他自己一再申明“存有”不是“上帝”，否则“存有离人最近、也最远”之类的话便很难索解了。另一方面，他又说人类已忘记了“存有”，而“存有”也离人而去。所以人在世间变成了“无家可归”的情况。由此可见，海氏虽极力要把人提高到“存有”——其实即上帝——的一边，最后还是落下尘埃。人的尊严依然无所保证。这是西方在俗世化过程中建立“人的尊严”所无法避免的困难。

中国文化正因为没有这一俗世化的阶段，人的尊严的观念自孔子以来便巩固地成立了，两千多年来不但很稳定，而且遍及社会各阶层。孔子用“仁”字来界定“人”字；孟子讲得更细些，提出仁义礼智的四端；后来陆象山更进一步提出“不识一字也要堂堂做一个人”的口号。中国人大致都接受这种看法。孟子说“人皆可以为尧舜”，荀子说“涂之人可以为禹”，佛教徒竺道生也说“一阐提可以成佛”，都是说人有价值自觉的能力。所以中国的“人”字最有普遍性，也无性别之分。如果语言文字能够反映文化的特性，那么单是这个“人”字的发现和使用就大有研究的价值。圣人固然是“人”，小人也还是“人”，其

中的分野便在个人的抉择。有知识、有地位、有财富并不能保证人格也一定高，所以《论语》上有“小人儒”、“为富不仁”的话。

我当然不否认中国传统社会中人有等级、职业种种分别分化的事实，但那完全是另一不同的问题。我在这里特别强调的只是一点，即在中国文化的价值系统中，人的尊严的观念是遍及于一切人的，虽奴隶也不例外。我们知道，亚里士多德的社会理论中是肯定了奴隶这一阶级的。中国的社会思想自始便否认人应该变成奴隶，其主要根据便是“天地之性人为贵”的观念。两汉禁奴隶的诏令开首常常引用这句话。陶渊明送一个仆人给他的儿子，却写信告诉他：“此亦人子也，当善遇之。”唐代道州刺史阳城抗疏免道州贡“矮奴”，当时和后世传为佳话。白居易特歌咏其事于“新乐府”，“道州水土所生者，只有矮民无矮奴”，便成了两句有名的诗句了。康德的伦理哲学强调人必须把人当作目的，不是手段；又说：除非我愿意我行事的根据成为普遍的道德法则，否则我将不那样做。这是西方近代的观念。但中国儒家的思想向来便是如此。康德的道德法则更合乎孔子的“己所不欲，勿施于人”，比基督教的“己所欲，施于人”的金律（Golden Rule）更为合理。所以伏尔泰有时引孔子的话来代替基督教的“金律”。人人把人当人，这是现代自由社会的普遍信念。民主理论也建筑在这个观念上面。近代西方人常讲的人是生而平等的、生而自由的这些话无非都是从这一基本观念中所衍生的。所以仅就人的尊严一点而言，中国文化早已是现代的，不必经过俗世化才能产生。习惯于西方知识论思路的人也许要问：我们怎么知道“天地之性人为贵”呢？这一论断有科学的根据吗？中国思想史上关于人的道德本性的问题曾有过很多的论证，这里不必详举。但是哲学论证是次要的，科学的证据尤属题外，这一点康德早已分析得很明白了。其实在中国人看来，这根本不成其为问题。古今无数道德实践的实例已足够证

明人是天地间唯一具有价值自觉能力的动物了。中国人的逻辑—知识论的意识向不发达确是事实，但这个问题至少到今天为止还不是逻辑—知识论所能充分解答的，也不是经验科学所能完全证实或否证的。所以今天还没有绝对性的科学证据非要求中国人立刻放弃这种信念不可。这里我们再度看到内在超越的价值论的现代意义。

整个地看，中国文化只对价值的超越源头作一般性的肯定，而不特别努力去建构另外一个完善的形而上的世界以安顿价值，然后再用这个世界来反照和推动实际的人间世界。后者是西方文化的外在超越的途径。在实际的历史进程中，西方的外在超越表现了强大的外在力量。西方人始终感到为这股超越外在的力量所支配、所驱使。亚里士多德的"最后之因"、"不动的动者"，中古基督教的"神旨"(Providence)，黑格尔的"精神"或"理性"，马克思的"物"，以至社会科学家所讲的历史或社会发展的规律，都可以看作同一超越观念的不同现形。英人伯林(Isaiah Berlin)把它们统称为"巨大的超个人的力量"(这是借用 T.S. Eliot 的话)。这种力量要通过人来实现它自己的价值，而人在它的前面则只有感到无可奈何，感到自己的渺小。所以深一层看，西方近代的俗世化其实并没有能改变它的价值世界的结构。科学家从前门把"上帝"驱逐了出去，但是"上帝"经过各种巧妙的化装后又从后门进来了。

我们可以说中国文化比较具有内倾的性格，和西方式的外倾文化适成一对照。内倾文化也自有其内在的力量，只是外面不大看得见而已。内在力量主要表现在儒家的"求诸己"、"尽其在我"，和道家的"自足"等精神上面，佛教的"依自不依他"也加强了这种意识。若以内与外相对而言，中国人一般总是重内过于重外。这种内倾的偏向在现代化的过程中的确曾显露了不少不合时宜的弊端，但中国文化之所以能延续数千年而不断却也是受这种内在的韧力之赐。《大

学》说“知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得”。这段话大致能说明内倾文化的特性所在。这里止、定、静、安等本来都是指个人的心理状态而言的,但也未尝不适用于中国文化的一般表现。18 世纪以来,“进步”成为西方现代化的一个中心观念。从“进步”的观点看,安定静止自然一无足取。黑格尔看不起中国文化的主要根据之一便是说中国从来没有进步过。五四时代中国人的自我批判也着眼于此。我个人也不以为仅靠安、定、静、止便足以使中国文化适应现代的生活。中国现代化自然不能不“动”、不“进”,在科学、技术、经济各方面尤其如此。但是今天西方的危机却正在“动”而不能“静”、“进”而不能“止”、“富”而不能“安”、“乱”而不能“定”。最近二三十年来,“进步”已不再是西方文化的最高价值之一了。1960 年哥伦比亚大学的史学教授克劳夫(Spepard B.Clough)写《西方文明的基本价值》(*Basic Values of Western Civilization*)一书时曾列专章颂扬“进步”的观念,但是 1980 年同一大学的史学教授倪思贝(Robert Nisbet)写《进步观念史》(*History of the Idea of Progress*)一部大书,在结尾时却宣布“进步”的信念至少在今天的西方已经不再是天经地义了。他列举了许多著名学者(特别是科学家)对科技发展和经济成长的深切怀疑。物质上的进步与精神上的堕落恰好是成比例的。这对许多依然迷信物质进步的非西方人士而言,不啻是当头棒喝。倪思贝本人最后寄望于宗教力量的复苏。他并认为已在西方、尤其是美国,看见了这种动向。我们固不必完全同意倪氏的预测,然而现代生活中物质丰裕和精神贫困的尖锐对照则是有目共睹的。存在主义所揭发的关于现代人心理失调的种种现象如焦虑、怖栗、无家感、疏离感等,更是无可否认的。如果说在现代化的早期,安、定、静、止之类的价值观念是不适用的,那么在即将进入“现代以后”(post-modern)的现阶段,这些观念则十分值得我们正视了。

以上我们对中国文化的价值系统及其现代的意义作了一番整体性的观察。在这个基础上，让我们再提出四个问题来检讨这个价值系统在个别的文化领域内的具体表现。

(一) 人和天地的关系

这里无法详论中国人对自然的看法，重点只能放在中国人对自然的态度上面。李约瑟认为中国人把自然看作一种有机体(organism)而不是一件机器(machine)，这个看法大致上是可以接受的。西方的自然观先后有两大类型：古希腊时代是有机观，16、17世纪到19世纪是机械观。现代生物学、新物理学兴起以后，两者又有混合的趋势。无论如何，说中国没有机械的自然观是不至太错的。就人与自然的关系而言，我们大概可以用“人与天地万物为一体”来概括中国人的基本态度。这一观念最早是由名家的惠施正式提出的，庄子曾加以附和，中间经过禅宗和尚的宣扬(如慈照禅师云：“天地与我同根，万物与我一体”)，最后进入了宋明理学的系统，所以这可以说是中国各派思想的共同观念。但是天地万物(包括人在内)都不同，何以能成为一体呢？这就要说到中国特有的“气”的观念。天地万物都是一“气”所化：在未分化以前同属一“气”，分化以后则形成各种“品类”，至于分化的过程，则中国人一般总是以阴、阳、五行来作解释。那么“气”又是什么？这是无法用现代西方观念来解说的一个名词，简单地说“气”是有生命的，但既非所谓“心”，更不是所谓“物”。希腊人虽把自然看作有机体，但这个有机体是由“心”(或“灵魂”)、“物”两种元素合成的。这与中国“气”的宇宙观仍然大有区别。中国人是相信“天地之大德曰生”、“生生不已”的，因此天地万物的运行，便是一“气”的聚散生化的无穷过程。人也在天地万物之内，不过他

是万物之“灵”，所以能“赞天地之化育”。所谓“人与天地万物一体”或“天人合一”，其比较确切的含义即在此。这种宇宙论若严格地用哲学尺度去检查当然含有种种困难。但是我们在此可不必细究。值得注意的是，两千多年来中国人大体上都接受了这种看法。从这一看法出发，中国人便发展出“尽物之性”、“万物并育而不相害”的精神。中国人当然也不能不开发自然资源以求生存，因而有“利用厚生”、“开物成务”等观念。但“利用”仍是“尽物之性”，顺物之情，是尽量和天地万物协调共存，而不是征服。这是与西方近代对自然的态度截然相异之处。

中国在近两三百年科学技术落后于西方，这是大家所公认的事实。而科学、技术的突飞猛进正是现代化的一个主要特征。从这一点来说，中国文化断然是和现代生活脱了节的。所以中国必须吸收西方的科技，早已成为定案。李约瑟虽编写了一部《中国科学技术史》的巨著，仍不能证明中国已有现代的西方科技。事实上，如果我们平心静气地细读李氏的著作，我们便不能不承认传统中国的技术是远多于科学的。这里我们必须将科学和技术加以区别，尽管二者的关系是非常密切的。技术属于应用的范围，是可以从经验中摸索而得的，而且往往是知其然而不知其所以然的。科学则是对于自然现象各方面的规律进行系统的研究，不但要有精密的方法和工具，并且还必须有精确的理论说明。西方文化在这一点上则特显精彩。中国何以缺乏系统的“科学”是一个非常不易解答的问题，撇开历史背景、社会经济形态种种外缘不谈，我们至少也应该从文化价值系统上对这个问题加以探索。无论就数学、天文、物理、生物各部门的成绩或系统分类言，西方的科学在古希腊时代便已超过中国。只有在实用技术方面，中国在17世纪以前尚不甚逊色而已。我们究竟怎样来说明这一事实呢？

我认为西方文化的外倾精神有助于系统科学的发展，而中国文化的内倾精神则不积极地激励人去对外在世界寻求系统的了解。这句话认真讨论起来当然不易。简单地说，毕达哥拉斯(Pythagoras)用抽象的数学形式来解释事物活动的外在结构是西方最早的一次科学革命。这是西方人第一次从数学观点来解决物理问题。[这是根据柯林伍德(R. G. Collingwood)在《自然的观念》(*The Idea of Nature*)中的说法。]柏拉图根据毕氏的数学形式的观念发展出"理型说"，把世界一分为二，于是更进一步奠定了西方思想的外在超越的途径。他认定世界的秩序和规律是"上帝"加以安排的结果，这就提供了一个超越的观点，可以使人全面地去理解天地万物。希腊著名的数学家和物理学家阿基米德(Archimedes)曾说："给我一个立足点，我可以转动整个地球。"外在超越的精神推动系统科学的进展，从阿基米德这句话中生动而形象化地表现了出来。牛顿以后西方的机械自然观的成立仍然是渊源于这一外在超越的观点。自然世界是上帝所造的一种机器——如钟表，科学家的任务便是要发现这种机器是怎样构成的、怎样运作的。

中国的两个世界是不即不离的，天与人是合德的，尽性即知天，所以要求之于内。六合之外可以存而不论。荀子有"制天"、"役物"的观念，在儒家思想中已是例外。但是他仍然说："君子敬其在己者，而不慕其在天者。"他的精神方面还是内倾而不是外倾的；超越的外在观点依然没有建立起来。这当然不是说，中国几千年来没有个别的外倾型的思想家，如宋代的沈括便是其一。西方也不是完全没有内倾型的思想家，如晚期斯多葛派(Stoics)三哲(Seneca，Epictetus，Marcus Aurelius)强调德性自足，明显地有由外转内的倾向。但大体而言，中国思想确是比较实际的、贴切于人生的，有内在系统而无外在系统的。抽象化、理论化、逻辑化的思考方式不是中国的特色，也不受重视。张载比较接近西方式的系统思考，因此二程批评他"不

熟”,说他“有苦心极力之象”。这里并不是谁比谁高明的问题,而是彼此用心的对象不同。内倾文化注重人文领域内的问题,外倾文化注重人文领域以外(自然)或以上(宗教)的问题。但是由此可见中国之所以发展不出科学是具有文化背景的。(必须注明,我并不是主张文化价值决定论,其他外缘因素也应该考虑在内。此处只是特别指出科学与文化价值有关而已。)西方科学的突飞猛进虽是近两三百年的事,可是它的源头却必须上溯至古希腊时代。中国如果要在这一方面赶上世界水平,只有走“西化”之路。在这个特定的问题上,现代化和西化是同义语。

但是由于中国也有因实用需要而发展出来的技术传统,因此我们容易把科学和技术混为一谈(“科技”这个含混名词,在我的了解中不是指科学和技术,而是指科学性的技术)。基本科学的研究不以实用为最高目的,而是为真理而真理、为知识而知识的。这是运用理性来解释世界、认识世界的。至于科学真理具有实用性则是次一级的问题。三百多年前培根(Francis Bacon)曾提出两个关于科学的梦想:一是用科学的力量来征服宇宙,一是通过科学知识以认识世界的真面目。后者是基本科学的研究,前者便是技术发展。但培根的真正兴趣是在用“科技”来征服和宰制自然,所谓“知识即权力”的口号便导源于培根。所以严格地说,培根对待自然的态度是西方现代化的主要内容之一。这应该和基本科学研究分别开来。运用理性以获得真理是西方文化自古希腊以来的一贯精神,是外在超越的西方价值系统的一种具体表现。它是超时间的(至少到现在为止),因而不存在所谓“现代化”的问题。

中国五四以来所向往的西方科学,如果细加分析即可见其中“科学”的成分少而“科技”的成分多,一直到今天仍然如此,甚至变本加厉。中国大陆提出的“四个现代化”全是“科技”方面的事。中国人到现在为止还没有真正认识到西方“为真理而真理”、“为知识而知识”

的精神。我们所追求的仍是用"科技"来达到"富强"的目的。但是今天西方人已愈来愈不把"科技"看作正面的价值了。原子毁灭的危险、自然生态的破坏、能源的危机等都是对人类文明构成非常真实的威胁。最可怕的是"科技"不但征服了世界,而且也宰制了人。这是当年培根所无法梦见的后果。人已不是"科技"的主人,而变成了它的奴隶,用海德格尔的名词说,是"科技"的"后备队"(standing reserve)。西方思想家现在已从多种角度来指陈这种"科技"宰制了世界的危机了。但我认为存在主义或"批判理论"所说的千言万语似乎都不及庄子下面这段话能一语中的。庄子说:"有机械者必有机事。有机事者必有机心。机心存于胸中则纯白不备,纯白不备则神生不定。神生不定者,道之所不载也。"这里所说的机械是指汲井水用的桔槔,是一种最简单的原始工具。道家非不知其便利,但他们要预防的是"机心"。"科技"主宰了人便正是"机心"代替了"人心"。人虽发明了"科技"而终于变成"科技"的"后备队",这便是我们现在常常听到的所谓"疏离"或"异化"(alienation)。道家对文化采取否定的态度,"科技"更不在话下。我引《庄子》上这段话当然不是无条件地拒斥现代"科技",因为那是不可能的,而且也是愚蠢的。但是在"戡天役物"的观念已濒临破产的今天,庄子的话却大足以发人深省。"人与天地万物一体"的态度诚然不是"现代的",然而却可能具有超现代的新启示。

(二)人和人的关系

这个问题应当包括个人与个人之间、个人与群体之间,以及不同层次的社群之间的关系。但这里只能就根本原则简单地谈一谈,详论是不可能的。人与人之间的关系中国一直称之为"人伦"。"伦"字

意思后世的注家说是“序”，即表示一种秩序。孟子说：“使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”这五伦大致包括了社会上最常见的几种个人关系。虽不完备，但主要类型已具。例如其中“朋友”一伦可以包括师生，“长幼”可以包括兄弟。五伦关系有互相关联的两点最值得我们注意：第一是以个人为中心而发展出来的。个人的关系不同，则维系关系的原则也不同，如“亲”、“义”等即是。第二是强调人与人之间的自然关系，因此五伦始于父子。其中君臣一伦在现代人眼中虽然不是自然的，但在坚持“无父无君是禽兽也”的孟子看来，仍然是自然的。赫尔德从自然关系（natural relations）的观点出发，也肯定父子、夫妇、兄弟、朋友四伦。但他认为国家（state）不是自然的统治关系，所以独不取“君臣”一伦。这不但由于时代不同，而且更由于历史背景不同。中国古代的“封建”本是从家庭关系中延伸出来的，孟子视之为自然是可以理解的。甚至崇尚自然的庄子也明说君臣之义“无所逃于天地之间”。我在这里不是要证明君臣关系是否合理的问题。事实上除非我们主张无政府主义或到达了真正的大同世界，否则君臣（即现代所谓“上司与下属”、“领导与下级”或“老板与雇员”之类）的关系总归是存在的。我的主要意思只是想指出一个历史事实，即孟子、庄子的时代，中国人一般是把五伦解释作自然关系而已。必须指出，后世中国人也已看到君臣一伦不是自然关系。曹丕问：“君父各有笃疾，有药一丸，可救一人，当救君耶？父耶？”当时在座宾客议论纷纷。后来邴原悖然对曰：“父也。”（《三国志·魏书》卷十一“邴原传”注引“原别传”）这显然是以父子为“自然关系”，君臣则是“非自然关系”。有人问朱子：“独于事君谓之忠，何也？”朱子答道：“父子、兄弟、朋友皆是分义相亲。至于事君，则分际甚严。人每若有不得已之意，非有出于忠心之诚者。”（《朱子语类》卷二十一）“人每若有不得已”一语更是对这种“非

自然的关系”的生动描写。

现代社会学家往往根据中国重视个人关系这一点而判断中国的社会关系只有“特殊性”(particularistic)而无“普遍性”(universalistic)。这种看法于是又变成了中国社会是传统性而非现代性的论据。我个人对这一论点深为怀疑。以实际情形言，“特殊主义”和“普遍主义”是任何社会中都同时存在的现象，美国、英国同样有个人关系发生决定性作用的实例。以文化价值言，中国和西方都有最高的普遍原则，适用于一切个人。这在西方可以“公平”(justice)为代表，在中国则是“仁”(后来是“理”)的概念。“公平”和“仁”当然有不同，这是由外倾文化与内倾文化的差异而衍生的。“公平”是一个法律观念，其源头在上帝立法说，这是外在超越的取向。“仁”是一个道德观念，其根据在心性论，这是内在超越的取向。西方人相信人是上帝创造的，所以必须服从上帝所立的法条。洛克(John Locke)曾清楚地指出：一个人若是由另一人(即指上帝)所创造，那么他便有义务服从他的创造者所订下的教诫(precepts)。今天，罗尔斯在他的《公平理论》(*A Theory of Justice*)中，仍然承认这是一个具有通性(generality)的原则，尽管初看起来似乎有问题。这一通则应用在西方社会绝不致发生困难，因为他们只承认他们的生命是上帝所赐的，而且上帝只有一个。试问这一通则用之于不信上帝的中国社会将发生怎样的后果？孔子的“仁”包括了“孝”的观念，从西方的观点看似乎走入了“特殊性”的歧途。但是如果我们一字不易地套用洛克的原则，那么岂不恰好证明了孔子“三年无改于父之道，可谓孝矣”这句话是合乎“公平”的理论？因为中国人向来是相信“父母生我”的。中国法律上父权很重，子孙不孝或违反教诫而为祖或父所扑责致死，罪也很轻，甚至不构成殴杀罪。其根据即在洛克所说的原则。但若认为人是“天”所生，父母只有“托气”的媒介作用，则父亦不

能杀子。《白虎通义》便如此说。这也预设了洛克的原则。问题当然不这样简单，我也不是在这里提倡“三年无改于父之道”的“孝道”。我要说明的是：“仁”与“公平”都是普遍性的价值，其不同乃是由于不同的文化有不同的价值预设。中国价值系统因为没有预设客观化的、形式化的“上帝”的观念，因此法律没有绝对的神圣性，也占不到最高的位置。但是作为次一级的观念，“法”仍然是有普遍性的。孟子的著名假设——瞽叟杀人，皋陶执法，舜负其父逃之海滨——便是承认法律有普遍性的一种表示。不过因为“法”不是中国价值系统中的最高权威，因此必须与另一基本价值——“孝”——取得协调。孔子对“其父攘羊，其子证之”的反应也说明同一原理。“父为子隐，子为父隐，直在其中”是中国价值系统下的“公平”。（“直”即是“公平”之义。）

在个人与群体之间，以及不同层次的社群之间的关系方面，中国的价值系统也同样以个人的自然关系为起点。《大学》中“修身、齐家、治国、平天下”便是这个系统的最清楚而具体的表现。政治社会的组织只是人伦关系的逐步扩大，即以个人为中心而一伦一伦地“推”出去的。在各层社会集合之中，“家”无疑是最重要最基本的一环，“国”与“天下”也都是以“家”为范本的。所以有“国家”、“天下一家”、“四海之内皆兄弟”之类的观念。这是重视自然关系所必致的结论。人类的集合如果是出于自然关系的不断扩大，那么“国”便不能是止境，最后必然要推到“天下大同”。“天下”意识的出现虽然与中国的历史和地理背景有关，但“大同”则显然是“仁”的价值观念的最高体现。庄子说：“不同同之之谓大。”可见“大同”是肯定各种“不同”而达到一更高的综合。

我们分析中国传统的社会理论必须着眼于两个基本元素：一是有价值自觉能力的个人，一是基于自然关系而组成的“家”。“家”以

外或以上的群体，如“族”、“国”、“天下”都是“家”的扩大，乡党、宗教团体、江湖结社也不例外。佛教号称“出家”，但有趣的是中国佛教和尚的社会秩序仍靠宗法制度即“祖”、“宗”、“子”、“孙”、“侄”等一套观念来维系，不过在上面加一个“法”字而已，而且辈分的分别甚严。[清初木陈和尚打了檗庵和尚(熊开元)一掌，后来写信给人说：“唯檗庵自任为灵岩法子，则灵岩亦是我家子侄，山僧尚可以家法绳之。”这是极显著的例子。]后世常见讥刺“和尚何不出家”的笑话，即由此而起。社会组织以自然关系为主，不但儒家的持论如此，道家也是一样。所以魏晋新道家坚持“名教”必须合于“自然”。(上引郦原的答案即是一例。)维系自然关系的中心价值则是“均”、“安”、“和”之类。孔子说：“有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安，盖均无贫，和无寡，安无倾。”既然都是“一家人”，关系是自然发展起来的，和谐相处应该是办得到的。“和”不是整齐划一，“君子和而不同”，所以“和”首先肯定了人有不同。“均”也不是机械的平均，而是均衡，“和”与“均”在中国的社会价值中的重要性可以从制度史上得到充分的说明。历史上以“均”与“和”为名的制度多至不可胜数。(如均田、均税、均役、均徭、和价、和籴、和买、和售、和市、和雇等。)

中国人当然不是无睹于自然与社会都有冲突的事实。均衡与和谐都不是容易获致的，而是必须克服重重矛盾与冲突才能达到的境界。中国思想史上关于“致中和”、“执中”的困难有无数的讨论，正足以说明这一事实。但根据中国的社会观，“和”、“均”、“安”才是常道，冲突与矛盾则属变道。其关键正在中国人认为各层次的社群都和“家”一样，是建立在自然关系的基础之上。

近代中国知识分子常常根据西方的标准，追问中国传统社会是“集体主义的”还是“个人主义的”。这个问题不容易答复，因为西方标准在此并不十分适用。中国也有近似“集体主义”的社会思想，如

墨子的“尚同”、“兼爱”，法家的“壹教”；也有近似“个人主义”的，如庄子的“在宥”。但是在社会政治思想方面，真正有代表性而且发生了实际作用的则以儒家为主体。道家、法家只能居于次要的地位。儒家一方面强调“为仁由己”，即个人的价值自觉，另一方面又强调人伦秩序。更重要的是：这两个层次又是一以贯之的，人伦秩序并不是从外面强加于个人的，而是从个人这一中心自然地推扩出来的。儒家的“礼”便是和这一推扩程序相应的原则。这个原则一方面要照顾到每一个个人的特殊处境和关系，另一方面又以建立和维持人伦秩序为目的。经典的定义都一致说：“礼者为异”或“礼不同”，它和“法”的整齐划一是大有出入的，前面所提的“父为子隐，子为父隐，直在其中”，便是孔子用“礼”来调节“法”的一个实例。孔子又说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”合起来看便可知儒家是要追求一种更高的“公平”和更合理的“秩序”。这一更高的“公平”和“秩序”仍然是从有价值自觉的个人推扩出来的。“父为子隐，子为父隐”是为引发窃盗者的“耻”心。“法”只是消极的，只能“禁于已然之后”；“礼”则是积极的，可以“禁于将然之前”。社会不能没有法律，但法律并不能真正解决犯罪的问题。这是孔子的基本立场。所以他说：“听讼，吾犹人也；必也使无讼乎？”

表面上看，“礼”好像倾向“特殊主义”，但“礼”本身仍是一个具有普遍性的原则，是适用于每一个个人的。子女不得上法庭为父母的罪案作证尽可以成一个普遍性的条文而无损于法律的公平。事实上，以前美国法律便禁止配偶互在法庭作证，不过动机和理论根据不同而已。

“礼”虽然有重秩序的一面，但其基础却在个人，而且特别考虑到个人的特殊情况。从这一点说，我们正不妨称它为个人主义。不过这里所用的名词不是英文的 individualism，而是 personalism，我认为

前者应该译作个体主义。社会上的个体是指人的通性，因而是抽象的。个人则是具体的，每一个个人都是特殊的，即所谓“人心不同，各如其面”，“物之不齐，物之情也”。“礼”或人伦秩序并不否定法律和制度的普遍性和客观性，但却不以此为止境，法律和制度的对象是抽象的、通性的“个体”，因而只能保障起码的公平或“立足点”的“平等”。“礼”或人伦秩序则要求进一步照顾每一个具体的个人。这一形态的个人主义使中国人不能适应严格纪律的控制，也不习惯于集体的生活。这种精神落实下来必然有好有坏。从好处说是中国人爱好自由，但是其流弊便是“散漫”、是“一盘散沙”。自由散漫几乎可以概括全部的中国人的社会性格，不但文人、士大夫如此，农民也是如此。（精神当然也有社会的基础，以中国农民言，绝大多数是小农。他们过的是“各人自扫门前雪”的生活，彼此通力合作的机会极少，这是中西农民历史传统的不同。欧洲中古农村往往有“公地”，是各家从事共同畜牧或其他经营的所在。因此欧洲农民尚有集体合作的习惯。中国周代所谓“井田”也许与此有类似之处，但秦、汉以后的小农经济大体上都是各自为政的了。）一个具有自由散漫的性格的文化绝不可能是属于集体主义的形态的。秦代法家曾企图用严刑峻法来建立一个完全服从统治阶级的农民与战士的社会，其失败可以说是注定了的。

以群体关系而言，中国文化在现代化的挑战下必须有基本改变，是非常显明的。在现代社会中政治与法律都是各自具有独立的领域与客观的结构，绝不是伦理——人伦关系——的延长。政治法律和伦理之间究竟应当怎样划分界限，又如何取得合理的协调？这是一个仍待研究的问题。中国传统的经验在此一问题上自然可以有重要的新启示。但是我在这里不能旁涉过远。现在我只想强调一点，即中国人必须认真吸收西方人在发展法治与民主两方面的历史经验。

我已指出，在内在超越的中国价值系中，由于缺乏上帝立法的观念，法律始终没有神圣性。但西方现代的法律已逐渐以“理性”代替“上帝”了。中国人对于人有理性的说法并不陌生，因此没有理由不能接受现代的法治观念。清末沈家本革新中国法律已充分地证明了这一理论上的可能性。问题只在我们如何培养守法的习惯而已。新加坡同样是一个以华人为主体的社会，但英国人所奠定的法治基础已毫无困难地由新加坡华人继承了下来。这更从事实上证明了中国人实行法治绝无所谓“能不能”的问题。

中国传统没有发展出民主的政治制度。这尤其是近代中国知识分子鄙弃自己文化的最重要的根据。中国过去为什么没有产生民主制度是一个非常复杂的问题，此处也不可能详论。不过我愿意特别指出一项重要的历史事实，即西方近代的宪政民主发源于英国，然后西欧各国继起。总之，都是在比较小的国家成长的，美国则是唯一的例外，这是因为美国最初是由十三个殖民地联合组成的。以每一殖民地而言，仍是小国寡民的局面。西方民主的远源虽可溯自古希腊，但是当时的民主只是各种政治形式之一，而且品质不高。苏格拉底便是雅典民主体制下的牺牲品。即使我们赞美雅典的民主，我们也必须认清雅典是一小城邦这个事实。西方近代民主并非直承古希腊而来，因为古代城邦的民主传统在漫长的罗马和中古时期早已中断了。近代民主是一个崭新的制度，它却是随资产阶级的兴起而俱来的，资产阶级在与封建贵族和专制君主的长期争持中，逐渐靠自己日益壮大的经济和社会力量取得了政治权力与法律保障。这些特殊的历史条件在传统中国并不具备。中国自秦汉以来便统一在一个强大的皇权之下。一方面我们应该肯定这是一个伟大的文化成就，但另一方面我们也应该认清中国为这一成就所付出的代价。在强大的中央政府之下，贵族阶级早就消灭了，工商阶级和城市则因专卖和平准

等制度而无法有自由发展的机会，中国的行会也不能和欧洲的基尔特(guilds)相提并论。隋、唐以来，行会主要是政府控制工商团体的工具。宗教势力(如佛教)也通过“僧官”制度而纳入中央政府的控制系统之下。在传统中国，只有“士”阶层所代表的“道统”勉强可与“政统”相抗衡。但由于“道统”缺乏西方教会式的组织化权威，因此也不能直接对“政统”发生决定性的制衡作用。

以上是试对中国文化何以没有发展出民主提出一些历史的观察，但这并不表示中国的政治传统一直落后于西方。相反地，在西方近代民主未出现之前，中国一般的政治和社会状况不但不比西方逊色，而且在很多方面还表现了较多的理性。18世纪欧洲有些思想家认为中国的政治是“开明专制”的高峰，甚至体现了卢梭的“群意”(general will)，虽不免溢美，却也不全是无稽之谈。举例来说，科举制度尽管有流弊，但是至少在理论上肯定了“士”的道德与知识的价值高于贵族的世袭身份和商人的财富。中国农民子弟确有机会通过科举而入仕，这在西方中古时代是不能想象的。16世纪莫尔(Thomas More)所设想的“乌托邦”才正式提出政治领导必须由有学问的人来承当。柏拉图《共和国》中的统治集团(guardians)显然是贵族阶级。

从价值系统看，中国没有民主仍然是和内在超越的文化形态有关。前面已说过，国家一向是被看成人伦关系的一个环节。价值之源内在于人心，然后向外投射，由近及远，这是人伦秩序的基本根据。在政治领域内，王或皇帝自然是人伦秩序的中心点。因此，任何政治方面的改善都必须从这个中心点的价值自觉开始。这便是“内圣外王”的理论基础。孟子对梁惠王、齐宣王讲“仁心仁政”，朱子对宋孝宗讲“正心诚意”，显然都是从人伦关系的观点出发。在人伦关系中，“义务”(duty)是第一序的概念，“为人臣止于敬”、“为人子止于孝”、

“为人父止于慈”都是“义务”概念的具体表现。尽了“义务”之后才谈得到“权利”。此即“父父、子子、君君、臣臣”，从反面看则是“父不父则子不子，君不君则臣不臣”。子的义务即父的权利，臣的义务即君的权利；反之亦然。这和西方近代的法律观点适得其反。中国人的权利意识一向被压缩在义务观念之下。以人伦关系而言，这是正常而健康的。西方的道德哲学家（如康德）也以“义务”为伦理学的中心观念。但是伦理与政治在现代生活中都各自有相对独立的领域，彼此相关而不相掩。所以分析到最后，中国人要建立民主制度，首先必须把政治从人伦秩序中划分出来。这是一种“离则双美，合则两伤”的局面。分开之后，我们反而可以更看得清中国人伦秩序中所蕴藏的合理成分及其现代意义。新加坡近年来提倡“儒家伦理”正是由于这种分离的成功。

中国文化把人当作目的而非手段，它的个人主义（personalism）精神凸显了每一个个人的道德价值；它又发展了从“人皆可以为尧舜”到“满街皆是圣人”的平等意识以及从“为仁由己”到讲学议政的自由传统。凡此种种都是中国民主的精神凭借，可以通过现代的法制结构而转化为客观存在的。法制是民主的必需条件而非充足条件；第二次大战前的德国和日本都有法制而无民主。然而上列种种精神凭借，尽管远不够完备，却已足为中国民主提供几项重要的保证。从长远处看，我们还是有理由保持乐观的。

（三）人对于自我的态度

自我问题也是每一种文化发展到一定的阶段所必然要出现的。中国人关于自我的看法，我们在上面的讨论中已涉及了不少，此处再略加补充，以中国的内倾文化与西方的外倾文化在追寻“自我”的问

题上也表现了显著的差异。大体言之，西方人采取了外在超越的观点，把人客观化为一种认知的对象，人既化为认知对象，则多方面的分析是必然的归趋。这种分析一方面虽然加深了我们对“人”的了解，但另一方面也不免把完整的“人”切成无数不相连贯的碎片。中国人则从内在超越的观点来发掘“自我”的本质，这个观点要求把“人”当作一有理性也有情感的，有意志也有欲望的生命整体来看待。整体的自我一方面通向宇宙，与天地万物为一体；另一方面则通向人间世界，成就人伦秩序。孔子通过“仁”来认识“人”，便是强调一个整体的观点。所以他从各种不同的角度来随机指点“仁”的丰富含义。这就表示人对自我的认识和人对外在万物的认识不能采用相同的办法。对于万物的认识，我们主要是依赖“知”，但对于“人”(包括自我在内)的了解，我们不仅需要“知”，而且还需要“仁”。《中庸》所谓“成己，仁也；成物，知也”，似乎正是表现此一分野。“仁”可以概括“知”，“知”并不能穷尽“仁”。

中西的对比当然只是从大体而论的，我们决不能说西方哲人都是从外在观点来解答“人是什么”的问题的。事实上，苏格拉底的态度便和孔子极为接近。苏格拉底强调人与人密切交往的重要性。他采用对话的方式便正是表示只有在主体互相问答之间才能发现关于“人”的真理。“人”不能客体化而变成认知的对象。苏氏也表现了内向反省的精神，所以才有“不经反省的人生是毫无价值的人生”这句名言。此后从斯多葛派的奥勒留(Marcus Aurelius)到近代欧陆维护“精神科学”(Geisteswissenschaften)传统的思想家以至“内省”(introspection)派的心理学家都多少承继了苏格拉底的精神。但是不可否认地，西方思想的主流并不在此一系。两个世界分裂下的心物对立和知识论传统下的主客对立始终阻碍着整体观点的建立。行为科学兴起以后，“人”终于和天地万物同成为经验知识的对象。

中国人的逻辑—知识论的意识比较不发达。若就对客观世界的认识而言，这自然成一种严重的限制。但失于彼者未尝无所得于此。中国人因此对于自我以及天地万物常能保持一种整体的观点，而比较免于极端怀疑论的困扰。中国人对自我的存在深信不疑，由自我推至其他个人，如父母兄弟夫妇，则人伦关系的存在也无可怀疑。人与天地万物为一体，由自我的存在又可推至天地万物的真实不虚。自我在与其他人的关系中存在，也在与天地万物的关系中存在，此存在并不是悬空孤立的。因此自我的存在，一方面是外在客观世界存在的保证，另一方面外在客观世界的存在也保证了自我存在的真实性。这是一种互相依存的关系。庄子因己之"乐"即可推出鱼之"乐"，邵雍由"以我观物"即可推到"以物观物"，程明道"万物静观皆自得，四时佳兴与人同"的诗句也表现了同样的观念，儒、道两家在这一方面并非分道扬镳。即使是佛教那种精微的"空"的理论也未能动摇中国人的信念。西方怀疑论者否认客观世界的真实，最后只剩下一个"我思故我在"的孤悬的自我。这种态度对于中国人而言，始终是相当陌生的。中国人也不能像他们那样认为自我必须斩断与外在世界相维系的锁链才能享有真正的自由。这又是外在超越与内在超越截然相异的一点。在中国思想中，自我对外在世界的肯定以及对内在价值之源的肯定都不是知识论和逻辑所能完全保证得了的。人的认知理性终究是有它的限度的。康德的批判哲学穷究"理性"的限度，断定本体界和道德法则都在经验知识的范围之外。康德的断定在中国人看来是顺理成章的，但在西方思想界却并未获得普遍的承认。

中国人相信价值之源内在于一己之心而外通于他人及天地万物，所以翻来覆去地强调"自省"、"自反"、"反求诸己"、"反身而诚"之类的功夫，这就是一般所谓的"修身"或"修养"。《孟子》和《中庸》都

说过"诚者天之道，诚之者人之道"的话。所以"反身而诚"不是"独善其身"的自私或成为佛家所谓"自了汉"。自我修养的最后目的仍是自我求取在人伦秩序与宇宙秩序中的和谐。这是中国思想的重大特色之一。西方仅极少数思想家如斯多葛派曾流露过这种观点，但已在古代末期，不久即为基督教的观点所掩盖。只有在中国思想史上，个人修养才一直占据着主流的地位。修养的理论并不限于儒家一派，道家（包括道教）的"功过格"与佛家无不如此。孔子说："自天子以至庶人，壹是皆以修身为本"，可见"修身"绝不是上层统治阶级的专利品。

人性中除了自私自利之外，是不是还有光辉高尚的一面？我们又怎样才能发挥光辉的一面，控制黑暗的一面？中国人对这类问题的认识与解答，并不全靠知识论和逻辑，然而也不否认经验知识有助于人的自我寻求与自我实现。《大学》标举"格物"、"致知"为修身的始点，至少表示道德实践也不能完全离开客观知识。不过修养不能止于知识的层次，"知及之，仁不能守之，虽得之，必失之"。如何"守仁"便不纯是知识的事了，此中大有功夫在。朱子在宋儒中最正视读书明理，但是他却一再说明"读书只是第二义的事"，最要紧的还是读圣贤书之后，更进一步"切己体验"，"向自家身上讨道理"。总之，中国人基本上相信人心中具有一种价值自觉的能力。（无论我们称它为"仁"、为"良知"或任何其他名目，所指皆同。）这种能力的存在虽然不是像客观事物那样可以由知识来证立，但每一个人都可以通过"反身而诚"的方式而感到它的真实不虚。人如果立志要"成人"或"为人"，不甘与禽兽处于同一境界，则必须用种种修养功夫来激发这一价值自觉的能力。而修养又只有靠自我的努力才能获得，不是经典或师友的指点所能代替的，后者只有援助的功用。这种一切依赖自己的修养观念不仅深植于知识分子的心中，而且也流行于民间。早

期道教有一种“守庚申”之说便是这一观念的变相。晋代《抱朴子》已记载,人身中有一种“三尸”之“神”或“虫”,于庚申日上天,言人罪过,所以必须守之不使上天。(灶神信仰亦是同类,不过所监督的是一家而不是一人的善恶而已。)一般平民或不能深解儒家“仁”或“良知”的理论,所以道教徒便用这种“神道设教”的办法来传播相当于儒家“自省”“自反”,或“慎独”的修养论。“守庚申”的信仰不但流布于中国民间,并且曾传入日本,影响颇广。(日人洼德忠有专书研究。)无论是“良知”还是“三尸”,总之,人具有一种内在的精神力量,督促自我不断向上奋斗。

我们现在要问:中国人对自我的态度能够与现代生活相适应吗?我可以十分肯定地答道:中国人这种“依自不依他”的人生态度至少在方向上是最富于现代性的。我们在上面曾提到古代斯多葛派重视人的内在德性的主张在基督教的排斥之下趋于式微。基督教认为自我应完全托付给上帝。人在精神上要求完全自作主宰适成为“我慢”;“我慢”正是自我“解放”的最大障碍之一。在中古基督教的传统中,个人必须通过代表上帝的教会和牧师才能获救。人有罪过时也要向牧师忏悔自白,今天的天主教仍然保持这一传统。所以西方人的精神解救主要是借助于专业牧师的外力,不靠自我的修持。(汉末道教初兴时也有“省过”的方法,但六朝以后似未见普遍流行。)宗教改革以后的新教强调个人直接与上帝交通,这自然是基督教现代化的一个重要步骤。然而牧师传教在西方社会中仍占据着中心的地位。

19世纪以来,西方基督教面临种种危机,首先是科学的挑战,前面早已提到了。其次是真正信徒对教会和牧师的怀疑。克尔恺郭尔毕生以“如何成为一个真正的基督徒”自期。西方社会上流行的基督教在他看来全是虚伪。他以为信仰是全副生命的贡献与托付,不容

有丝毫怀疑与理性批判夹杂在内。信仰的关键则端在个人能否作出“决断”;因为这是纯属意志与情感的事,与理性毫不相干。这种说法对于虔诚的基督徒自然能发生坚定信仰的作用。可是他又说他之所以信仰基督教则是因为它的教义是最“荒谬的”。(事实上克氏是引用公元2至3世纪 Tertullian 的名言,指耶稣死而复活等神话而言。其意在强调信仰非理性所能解,而且比理性远为确实可靠。)而且只有最荒谬的东西才能使人用最大的热情和诚意去信仰。我们不能否认,有些神学家也许会在这种彻底反理性的议论中看到“深刻的真理”,但是它之绝不能在一般常人心中发生“起信”的作用则是可以断言的。这就毋怪尼采要发出“上帝已死亡”的宣告了。

上帝死亡以后的西方人已无法真正从牧师与教堂那里获得自我的解救了。而上教堂做礼拜如仪的芸芸众生在克尔恺郭尔之类人的眼中则都是全无真信仰的流俗。所以近几十年来西方(特别是美国)心理病医生和靠椅代替了牧师和教堂。精神上有危机的西方人已转向“心理分析”去求“解放”与“自由”。弗洛伊德的学说自然是20世纪一大成就,但它是否真能代替传统的宗教却不无疑问。它诊治的对象是文化所压制的人的本能,在这一方面它确有效用。人性中除了本能以外是否蕴藏着较高的精神因子呢?这个问题至少还没有获得人人共同承认的科学解答。史金纳(B.F. Skinner)的极端行为主义心理学曾经轰动一时,但今天也许只有极少数心理学家还继续相信人和实验室中的鸽子全无分别,相信人可以简单地用“赏”、“罚”二柄来加以操纵控制。如果我们仍不愿放弃人性中有光辉一面的信心,那么心理分析最多也只能解决人的一半(或大部分)的精神病症。

西方存在主义者强调现代人的失落、惶恐、虚无、认同危机种种实感,这些恐怕都与“上帝死亡”后价值之源没有着落有关。弗洛伊德学说和后来发展的深层心理学对于这一类的病痛似乎尚不能提出

完全有效的诊断和治疗。以往西方的宗教与哲学把人性扬之过高，现在的心理学又不免凿之过深。这里显然有一个如何取得平衡的问题。弗洛伊德把传统道德文化看成压抑性的，他的"超自我"(super-ego)或"良心"(conscience)即是此种道德的化身。他的深刻观察是不可否认的，但是我们若把中国人所说的"仁"、"良知"和"超自我"完全等同起来，那便不免"失之毫厘，谬以千里"了。其实弗氏也承认人具有一种"没有任何内容的纯罪感"(pure sense of guilt without any content)，它存在于"超自我"与"良心"之前。这已为人性中高贵光辉的一面留下了一隙余地。由于这一点不是他注意力集中的所在，因此没有详加发挥。弗氏的后学荣格(Carl G.Jung)在这一问题上反而较为平衡。他认为成年人的人格发展更为重要，而且人格是自我发展出来的。这显然是接引人向上的心理学。荣氏特别欣赏亚洲宗教自由自在的风格，以为比基督教的整齐狭隘犹胜一筹。他因此对《易经》、禅宗都能相契。我们不难由此窥见中国人对自我的看法确有其现代意义的一面。

我们并不需要借荣格或其他西方学者的赞美以自重，也不是说中国人的自我境界将只解除西方人"上帝死亡"后的困扰。我所要郑重指出的是中国传统的自我观念只要稍加调整仍可适用于现代的中国人。在外在超越的西方文化中，道德是宗教的引申，道德法则来自上帝的命令。因此上帝的观念一旦动摇，势必将产生价值源头被切断的危机。在内在超越的中国文化中，宗教反而是道德的引申，中国人从内心价值自觉的能力这一事实出发而推出一个超越性的"天"的观念。但"天"不可知，可知者是"人"，所以只有通过"尽性"以求"知天"。对此超越性的"天"中国人并不多加揣测描绘，更不虚构一个人格化的上帝来代表"天"的形象。荀子说："天地始者，今日是也。"《大学》引汤铭说："苟日新，日日新，又日新。"《易》"系辞"则说"生生之为

易”。这一思想基调是强调宇宙不断创化的过程，至于宇宙是如何开始、怎样开始的，则不是最重要的问题。创世的神话在这种思想基调之下是不容易发展的，因为每一天都是“创世”——“天地始者，今日是也。”我们由以上的分析可以清楚地看到，中国人对自我价值的肯定不但碰不到“上帝死亡”问题的困扰，而且也不受现代基督教神学中所谓“消除神话”(demythologization)的纠缠。中国儒、释、道三教在早期当然都有“神话”，如汉代《纬书》中的“演孔图”、《太平经》中的老子诞降的异迹，以及佛教中关于佛陀降生的瑞应之类。但是这些“神话”在中国思想史上并无重要性，而且早就被“消除”了。最激烈的如禅宗大师“呵佛骂祖”，要把世尊“一棒打杀与狗子吃掉”。如果西方“消除神话”是基督教的“现代化”，那么我们可以说中国的三教都早已“现代化”了。

中国人由于深信价值之源内在于人心，对于自我的解剖曾形成了一个长远而深厚的传统：上起孔、孟、老、庄，中经禅宗，下迄宋明理学，都是以自我的认识和控制为努力的主要目的。中国传统社会中的个人比较具有心理的平衡和稳定，不能完全以外缘条件来解释(如农业社会和家族制度之类)，我们也不能完全根据社会学的观点，认为这是中国人对社会规范和价值的“内化”推行得较为成功所致。至少中国人特别注重自我的修养，是一个值得注意的文化特色。这当然不是说中国人个个都在精神修养方面有成就，但两三千年来中国社会能维持大体的安定，终不能说与它的独特的道德传统毫无关系。社会上只要有少数人具有真实的精神修养，树立道德风范，其影响力是无法低估的。

中国人的自我观念大体上是适合现代生活的，但是也有需要调整的地方。传统的修养论过于重视人性中“高层”的一面，忽略了“低层”与“深层”的一面。而且往往把外在的社会规范和内在的价值之

源混而不分(即弗洛伊德所谓"超自我"与"纯罪感"混而不分。按:程伊川以为"性"中无孝、悌,只有仁、义、礼、智,也是指这一分别而言。后者——仁、义、礼、智——也可说是"无任何内容的纯道德意识")。近代的行为科学,特别是深层心理学正可补充中国传统修养论的不足。现代西方人遇到自我精神危机时往往向外求救,而心理分析又有偏于放纵本能的流弊,"自由"、"解放"反成为放纵的借口。从这一点说,中国的修养传统正是一种值得珍贵和必须重新发掘的精神资源。最后,我愿意预答一个可能遇到的质难,即中国人关心人的内在价值之源的信念究竟在今天还有没有事实的根据?如果人真的像史金纳所说的,与实验室中的鸽子、老鼠全无分别,那么我们在上面谈到的精神修养岂非全成了自欺欺人?这个问题至少可以有两种不同的答案。第一,我们可以不必预设人有内在的价值之源,而肯定修养有助于人的心理健康。荀子认为道德规范是人为的,但仍然坚持"化性起伪"的"修身"论,至于修养之实际有助于个人的心理平衡和社会稳定则是一个无可否认的经验事实。我们即使采取功利主义者的后果论,也应该对它加以肯定。第二,所谓内在的价值之源是指人是否具有与生俱来的价值自觉的能力。这个问题我们现在尚不能给予"科学的"答案。现代西方的经验主义哲学和行为主义心理学都否认人有先天的认知能力或"先天观念"(innate ideas)。理性主义早已被唾弃了。如果人并无先天的认知能力,我们也可以类推人没有先天的价值自觉的能力。但是近年来乔姆斯基(Noam Chomsky)却根据他在心理语言学上的研究为理性主义翻案。从他所发现的语言结构的复杂性和小孩子很快即能自然地掌握语言这一事实,他推断人必然具有与生俱来的语言能力。在这个基础上,他重新提出了人有"先天观念"的问题。他也是对史金纳的心理学批评得最严厉的一个人,认为史氏的实验结果绝大部分都不适用于解释人的行为。乔姆斯基

复活理性主义的努力在西方哲学、语言学、心理学各方面都有冲击力，但并未获得普遍的承认，而且乔氏本人也没有涉及“先验道德”或“上帝存在”这一类旧理性主义的哲学论题。他只是根据语言研究的经验证据来驳斥经验主义者把人完全下侪于一般动物而已。乔姆斯基与经验主义者之间的争论牵涉许多复杂问题，此处不能多说。总之，我们现在还不到下论断的时候（也许“先天能力”这个问题在可见的未来还找不到最后的答案），我引乔氏之说，其用意绝不是要从“人有与生俱来的语言能力”推出“人有与生俱来的价值自觉的能力”。我仅仅是要指出，乔氏关于“先天观念”的坚持，对于“内在价值之源”的问题有一种新的启示：现代经验科学的知识对于这一重大问题并未能下最后的判断。我在上面曾引及康德把道德法则划在经验知识之外。但今天的行为主义者如史金纳之流则根本认为“先验道德”之说早已被“科学”推翻了。乔姆斯基的例子至少使我们看到：经验知识中也出现了倾向于支持“先天观念”的证据。因此这个问题仍然是开放的，疑者固然有理由，信者也不算完全无据。换句话说，即使根据严格的科学观点，中国人关于自我的看法，也还没有到非放弃不可的境地。

（四）对生死的看法

最后我想用几句话交代一下中国人关于生死的见解，因为这也是每一个文化所必须面对的问题。关于这一问题，一般民间的信仰与知识分子的理解当然有较大的距离，但其间也仍有相通之处。

大体说来，中国人的生死观仍是“人与天地万物为一体”的观念的延伸。以民间信仰而言，在佛教入中国以前，中国人并没有灵魂不朽的说法。中国古代有“魂”与“魄”的观念，分别代表天地之“气”。

"魂"来自天,属阳;"魄"来自地,属阴。前者主管人的精神知觉,后者主管人的形骸血肉。魂与魄合则生,魂与魄散则死。这是一种二元的灵魂观,在世界各文化中颇具特色。更值得注意的是,魂魄分散之后,一上天,一入地。最近长沙马王堆汉墓所发现的帛画和木牍很清楚地表现出这种分别(详见我的《中国古代死后世界观的演变》一文)。但是魂、魄最后复归于天地之气,不是永远存在的个体。周代以来的祭祀制度有天子七庙、诸侯五庙、士庶人祭不过其祖之类的规定,其背后的假定便是祖先的灵魂日久即化为"气",不再能享受子孙的祭礼了。关于这一点,子产论魂、魄已明白指出。所以中国古代虽也有关于"天堂"与"地狱"的想象,然而并不十分发达。最重要的还是人世,天堂与地狱也是人世的延长。简言之,生前世界和死后世界的关系也表现出一种不即不离的特色。佛教东来之后,天堂、地狱的想象当然变得更丰富,也更分明了。但轮回的观念仍使人能在死后不断地重返人世,中国民间之所以易于接受佛教的死后信仰,这也是关键之一。在现代化的冲击之下,中国民间关于生死的信仰没有完全消失,却毫无疑问地是日趋式微了。所以我们不必过分注意这一方面的现代演变。但是中国知识阶层关于生死的看法则大值得我们重视。

孔子"未知生,焉知死,未能事人,焉能事鬼"的话是大家都知道的。这种说法曾被一些西方学者(如 Jacques Choron)误会为"逃避问题"的态度。其实孔子并不是逃避,而正是诚实地面对死亡的问题。死后是什么情况,本是不可知的,这种情形一直到今天仍然毫无改变。但有生必有死,死是生的完成,孔子是要人掌握"生"的意义,以减除对于"死"的恐怖。这种态度反而与海德格尔非常接近。不但孔子如此,主张"一生死,齐万物"的庄子也说:"故善吾生者,乃所以善吾死也。"庄子又用"气"的聚、散说生死。这不但和魂、魄的离合说

相应，而且更可见其背后仍有一牢不可破的"人与天地万物一体"的观念。在经过佛教的挑战之后，宋代的儒家关于生死的见解仍回到中国思想的主流。张载强调"生"是"气之聚"，"死"是"气之散"，便吸收了庄子的说法。以小我而言，既然是"聚亦吾体，散亦吾体"，自然不必为死亡而惶恐不安。以大我而言，宇宙和人类都是一生生不已的过程，更无所谓死亡。朱熹认为佛家是以生死来怖动人，所以才能在中国长期流行。但是只要我们能超出"私"之一念，不把小我的躯体看得太重（即所谓"在躯壳上起念"），我们便可以当下摆脱"死"的怖栗。

中国思想家从来不看重灵魂不灭的观念，桓谭论"形神"、王充的"无鬼论"、范缜的"神灭论"都是最著名的例子。但是中国思想的最可贵之处则是能够不依赖灵魂不朽而积极地肯定人生。立功、立德、立言是中国自古相传的三不朽信仰，也是中国人的"永生"保证。这一信仰一直到今天还活在许多中国人的心中。我们可以毫不迟疑地说，这是一种最合于现代生活的"宗教信仰"。提倡科学最力的胡适曾写过一篇题为"不朽——我的宗教"的文章，事实上便是中国传统不朽论的现代翻版。根据中国人的生死观，每一个人都可以勇敢地面对小我的死亡而仍然积极地做人，勤奋地做事。人活一日便尽一日的本分，一旦死去，则此气散归天地，并无遗憾。这便是所谓"善吾生所以善吾死"。张载的"西铭"说得最好："存，吾顺事；没，吾宁也。"

以上我试图从价值系统的核心出发疏解中国文化在现代的转化。我希望这种多方面的疏解可以说明本文开端时所标举的主旨，即中国文化与现代生活不是两个互相排斥的实体。在现实中并不存在抽象的现代生活，只有各民族的具体的现代生活，中国人的现代生活即是中国文化在现阶段的具体表现。中国文化在现代发生了前所未有的剧烈变动，而西方现代文化的冲击则是这一变动的根本原因。

这都是大家有目共睹的历史事实。但是这种激烈的变动是不是已经彻底地摧毁了中国文化的基本价值系统呢？这个问题可以从两方面来答复。以个人而言，一部分知识分子，特别是少数西化派，的确在自觉的思想层面上排斥了中国价值系统中的主要成分。即使是这些少数人，只要我们细心观察便会发现，他们在不自觉的行为层面上仍然无法完全摆脱传统价值的幽灵。以整个中国民族而言，我深觉中国文化的基本价值并没有完全离我们而去，不过是存在于一种模糊笼统的状态之中。中国人一般对人、对事、处世、接物的方式，暗中依然有中国价值系统在操纵主持。这是一个经验性的问题，必须留待经验研究来回答，我在这里不过姑且提出一种直觉的观察而已。

非常粗疏地说，文化变迁可以分成很多层：首先是物质层次，其次是制度层次，再其次是风俗习惯层次，最后是思想与价值层次。大体而言，物质的、有形的变迁较易，无形的、精神的变迁则甚难。现代世界各文化的变迁几乎都说明这一现象，不仅中国为然。中国现代的表面变动很大，从科技、制度，以至一部分风俗习惯都与百年前截然异趣。但在精神价值方面则并无根本的突破，而且事实上也无法尽弃故我。由于近百年来知识界在思想上的分歧和混乱，中国文化的基本价值一直没有机会获得有系统、有意识的现代清理。情绪纠结掩盖了理性思考：不是主张用“西方文化”来打倒“中国传统”，便是主张用“中国传统”来抗拒“西方文化”。中国学术思想界当然并不是没有理性清澈而胸襟开阔之士。只是他们的声音本已十分微弱，在上述两种吼声激荡之下更是完全听不见了。所以中国的基本价值虽然存在，却始终处于“日用而不知”的情况之中。价值系统不经过自觉的反省与检讨不可能与时俱新，获得现代意义并发挥创造的力量。西方自宗教革命与科学革命以来，“上帝”和“理性”这两个最高的价值观念都通过新的理解而发展出新的方向，开辟了新的天地。把人

世的勤奋创业理解为上帝的“召唤”，曾有助于资本主义精神的兴起；把学术工作理解为基督教的天职(scholarship as a Christian calling)也促进了西方近代人文教育与人文学术的发展。“上帝”创造的宇宙是有法则、有秩序的，而人的职责则是运用“理性”去发现宇宙的秩序与法则。这是近代许多大科学家所接受的一条基本信念，从牛顿到爱因斯坦都是如此。爱因斯坦把“上帝”理解为“理性在自然界的体现”。因此他终生拒绝接受量子力学中的“不确定原则”。在政治、社会领域内，自由、人权、容忍、公平等价值也不能脱离“上帝”与“理性”的观念而具有真实的意义。西方外在超越的价值系统不仅没有因为“现代化”而崩溃，而且正是“现代化”的一个极重要的精神泉源。诚然，如上文所指出的，西方的价值系统在现代化的后期的今天已面临了严重的危机，但西方人同时也已开始从多方面去发掘这一危机的性质及其挽救之道。他们怎样脱出危机，现在尚不可知；可以确知的是新的反省与检讨将为西方文化下一阶段的发展提供一个新的始点。

中国现代化的困难之一即源于价值观念的混乱；而把传统文化和现代生活笼统地看作两个不相容的对立体，尤其是乱源之所在。以“现代化”等同于“西化”无论在保守派或激进派中都是一个相当普遍的现象。这是对于文化问题缺乏基本认识的具体表现。激进的西化论者在自觉的层面完全否定了中国文化，自然不可能再去认真地考虑它的价值系统的问题。另一方面，极端的保守论者则强调中国文化全面地高于西方，因此对双方价值系统也不肯平心静气地辨别其异同。至于这两派人在攻击或卫护中国文化时，将价值系统与古代某些特殊的制度与习惯牵混不分，那更是一个不易避免的通病了。近代中西方文化的辩论虽仅局限在某些知识分子的小圈子之内，但经辗转传播之后也往往会影响到知识界以外的一般人士，以致他们

在"日用而不知"之际,逐渐对中国的价值观念发生误解或曲解。从这一角度看,我们便不难了解问题的严重性了。凯恩斯(J. M. Keynes)论及经济问题时曾有一句名言:"从事实际工作的人,总以为他们完全不受学术思想界的影响,但事实上他们往往是某一已故经济学家的(学说的)奴隶。"文化问题也正是如此。价值系统问题如果长久地不获澄清,会给中国文化招致毁灭性的后果,更不必说什么现代转化的空话了。

我在本文中将中国文化的价值系统与古代的制度、风俗以及物质基础等加以分别,但是这绝不表示我相信文化价值是亘古不变的,更不是说我把文化价值当作一种超绝时空的形而上实体来看待。事实上,我在分别讨论中国价值系统各个主要面相时已随处指出这个系统面临着现代变迁必须有所调整与适应。我并且毫无讳言在某些方面中国必须"西化"。但是整体地看,中国的价值系统是禁得起现代化以至"现代以后"(post-modern)的挑战而不致失去它的存在根据的。这不仅中国文化为然,今天的西方文化、希伯来文化、伊斯兰文化、日本文化、印度文化等都经历了程度不同的现代变迁而仍然保持着它们文化价值的中心系统[此中最极端也最富启发性的例子是印度的"舍离此世"(renunciation)的价值观念和森严的等级制度(caste system)如何在现代化挑战下发挥了创造性的作用。可看法国社会学家 Louis Dumont 的经典著作:*Homo Hierarchicus, the Caste System and Its Implications*]。这些古老民族的价值系统都是在文化定型的历史阶段形成的,从此便基本上范围着他们的思想与行为。怀特海(A.N. Whitehead)曾说:"一部西方哲学史不过是对柏拉图的注脚。"这只是指哲学而言。其实这个说法正可以推而广之,应用于各大文化的价值系统方面。各大文化当然都经过了多次变迁,但其价值系统的中心部分至今仍充满着活力。这一活生生的

现实是绝不会因少数人闭目不视而立刻自动消失的。(按:怀特海的原意是说西方后世哲学家所讨论的都离不开柏拉图所提出的基本范畴和问题,并不是说,一部西方哲学史都在发挥柏拉图的哲学观念。批判和立异也是“注脚”的一种方式。读者幸勿误解此语。)

今天世界各民族、各文化接触与沟通之频繁与密切已达到空前的程度。面对着种种共同的危机,也许全人类将来真会创造出一种融合各文化而成的共同价值系统。中国的“大同”梦想未必永远没有实现的一天。但是在这一天到来之前,中国人还必须继续发掘自己已有的精神资源、更新自己既成的价值系统。只有这样,中国人才能期望在未来世界文化的创生过程中作出自己独特的贡献!

汉代循吏与文化传播

(一)中国文化的大传统与小传统

本文的主题是阐释汉代的循吏在中国文化的传布方面所发挥的功用。在正式进入主题之前,我觉得有必要对本文的研究取向略加说明。

近几十年来,许多人类学家和历史学家都不再把文化看作一个笼统的研究对象。相反地,他们大致倾向于一种二分法,认为文化可以划分为两大部分。他们用各种不同的名词来表示这一分别:在50年代以后,人类学家雷德斐(Robert Redfield)的大传统(great tradition)与小传统(little tradition)之说曾经风行一时,至今尚未完全消失。[1]不过在最近的西方史学界,精英文化(elite culture)与通俗文化(popular culture)的观念已大有取而代之的趋势。名词尽管不同,实质的分别却不甚大。大体来说,大传统或精英文化是属于上层知识阶级的,而小传统或通俗文化则属于没有受过正式教育的一般人民。由于人类学家和历史学家所根据的经验都是农村社会,这两种传统或文化也隐含着城市与乡村之分。大传统的成长和发展必须

靠学校和寺庙，因此比较集中于城市地区；小传统以农民为主体，基本上是在农村中传衍的。

以上所描述的当然只是一个粗略的轮廓，如果仔细分析起来，则无论是大传统或小传统都包括着许多复杂的成分。通俗文化的内容尤其不简单，可以更进一步分成好几个层次。例如欧洲中古以来的通俗文化中便有所谓“俗文学”（chap-book）一个层次，相当于中国的“说唱文学”。主持这种俗文学的人也受过一点教育，不过程度不高，不能精通拉丁文而已。所以有的史学家甚至把这种“俗文学”看作大、小传统之间的另一文化层。[2]但是大体而言，上述的二分法还是为文化史的研究提供了一个有用的概念架构。

本文讨论中国文化也接受大、小传统分化的前提，而着重点则和时下一般的研究稍有不同。西方目前的潮流是以通俗文化为主要的研究对象。研究者虽然也注意精英文化和通俗文化之间的复杂关系，但他们的重心显然在后者而不在前者。[3]本文的研究对象则是中国的大传统及其对通俗文化的影响，但是这并不是存心立异，而是受到中国的特殊的历史经验所限，不得不如此。

中国文化很早出现了“雅”和“俗”的两个层次，恰好相当于上述的大、小传统或两种文化的分野，《论语·述而》：

> 子所雅言《诗》、《书》、执礼，皆雅言也。[4]

“雅”与“夏”音近而互通，故“雅言”原指西周王畿的语音，经过士大夫加以标准化之后，成为当时的“国语”。但是标准化同时也就是“文雅化”，因此到了孔子的时代，“雅言”一词已渐取“夏声”[5]而代之，原始义终为后起义所掩了。《荀子·荣辱》篇云：

越人安越，楚人安楚，君子安雅。

正可见“雅言”是士大夫的标准语，以别于各地的方言。[6] 但是“雅言”并不是单纯的语言问题，而涉及一定的文化内容。孔子“《诗》、《书》、执礼，皆雅言也”，而礼、乐、诗、书在古代则是完全属于统治阶级的文化。这不恰好说明，所谓“雅言”便是中国文化的大传统吗？中国的“雅言”传统不但起源极早，而且一脉相承，延续不断，因此才能在历史上发挥了文化统一的重大效用。这在世界文化史上可以说是独步的。即使在政治分裂的时代，中国的大传统仍然继续维系着一种共同的文化意识。所以东晋南朝的士大夫和寒人，无论是北人或南人，都用洛阳语音来保存并传播他们的典雅文化。陈寅恪在《东晋南朝之吴语》中说：

> 除民间谣谚之未经文人删改润色者以外，凡东晋南朝之士大夫以及寒人之能作韵者，依其籍贯，纵属吴人，而所作之韵语通常不用吴音，盖东晋南朝吴人之属于士族阶级语者，其在朝廷论议社会交际之时尚且不操吴语，岂得于其模拟古昔典雅丽则之韵语转用土音乎？至于吴之寒人既作典雅之韵语，亦必依仿胜流，同用北音，以冒充士族，则更宜力避吴音而不敢用。[7]

这个历史结论正足以说明中国的“雅言”传统是多么地顽固。

如果“雅言”传统仅仅保存在“君子”、“士大夫”阶层的手中，和一般下层人民毫无关系，那么它在文化统一上的功能仍然是很有限的。以欧洲史为例，它的“雅言”是拉丁文，其传授则在学校，是属于上层贵族的文化。至于各地的人民则都用方言，可以和拉丁文互不相涉。欧洲的大传统和一般人民比较隔阂，成为一种“封闭的传统”（closed

tradition),是不难理解的。[8]一般地说,大传统和小传统之间一方面固然相互独立,另一方面也不断地相互交流。所以大传统中的伟大思想或优美诗歌往往起于民间,而大传统既形成之后也通过种种渠道再回到民间,并且在意义上发生种种始料不及的改变。[9]但理论上虽然如此,在实际的历史经验中这两个传统的关系却不免会因每一种文化之不同而大有程度上的差异。和其他源远流长的文化相较,我们可以肯定地说:中国文化大、小传统之间的交流似乎更为畅通,秦汉时代尤其如此。这种特殊情况的造成当然有许多复杂的因素,其中最重要的一点便是上面所提到的"雅言"传统。中国的方言虽多,但文字的演变自商周以来大体上则一脉相承。王国维断定战国时六国用"古文",属于东土系统,秦用"籀文",属西土系统,但是他又说这两个系统"其源皆出于殷周古文"。[10]秦统一之后,李斯推行"书同文"的政策,更加强了文字统一的趋势。这个看法并不否认六国文字各有地方色彩的事实,更不是说中国文字在任何时期已取得完全的统一。这里所强调的只是中国文字远从商周以前起,大体上是沿着一个共同的系统而发展的。而且一直到今天,我们还没有考古的证据可以断定它不是起源于本土的。[11]所以有不少中国字,古今的写法仍相去不远,例如古文中的"文"、"字"两个字,今天依然一望可识。中国的"雅言"传统不能与欧洲拉丁文相提并论,其道理是很显然的。自六、七世纪蛮族入侵以来,相对于欧洲各地的方言来说,拉丁文实不啻为一种外国语文,没有受过教育的人不但不会读,不会写,而且也不会听。[12]中国的"雅言"则是本国语文的标准化或雅化,例如《诗经》中"杨柳依依"、"雨雪霏霏"、"牛羊下来"之类的句子,即使是不识字的人也可以完全听得懂。中国文化大、小传统之间互相通流恐怕和这一特殊的语文情况很有关系。汉代流行的两部字书——《尔雅》与《方言》——也有助于说明问题。《尔雅》所释的是

“雅言”，属于大传统的范围；《方言》所释的是各地方的土语，自属小传统无疑。这两部字书正是沟通大、小传统的重要工具。《尔雅》不但以今语释古语，而且还以俗名释雅名，尤可见汉儒对小传统的重视。[13]

更值得注意的是中国人很早便已自觉到大、小传统之间是一种共同成长、互为影响的关系。《论语·先进》：

> 子曰：“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。”

此处“野人”指一般农民，“君子”指贵族士大夫，似无可疑。[14]“礼乐”自是古代的大传统。所以孔子这句话可以理解为大传统起源于农村人民的生活。孔子说：“绘事后素。”(《论语·八佾》)子夏听了，举一反三地问：“礼后乎？”孔子大为称赞。礼属后起，即起于生活的内在要求。总之，根据中国人的一贯观点，大传统是从许多小传统中逐渐提炼出来的，后者是前者的源头活水。不但大传统(如礼乐)源自民间，而且最后又必须回到民间，并在民间得到较长久的保存，至少这是孔子以来的共同见解。像“缘人情而制礼”、“礼失求诸野”之类的说法其实都蕴涵着大、小传统不相隔绝的意思。

若以古代大传统中的经典而言，此一中国文化的特色更为显著。《左传》“襄公十四年”条说：

> 自王以下，各有父兄子弟以补察其政：史为书，瞽为诗，工诵箴谏，大夫规诲，士传言，庶人谤，商旅于市，百工献艺。故夏书曰：遒人以木铎徇于路。

《国语·周语上》也说：

故天子听政，使公卿至于列士献诗，瞽献曲，史献书，师箴，瞍赋，蒙诵，百工谏，庶人传语，近臣尽规，亲戚补察，瞽史教诲，耆艾修之，而后王斟酌焉。

这种记载虽不免有理想化之嫌，但可见《诗》、《书》等经典中确反映了一些民间各阶层人的思想和情感。无论我们是否相信周代有“采诗”之事，《诗经·国风》中有不少诗起源于各地的小传统，在今天看来已成定论。至于汉武帝设立乐府之官，有系统地在各地搜集民间歌谣，则更是尽人皆知的历史事实。今天文学史家大概都不否认现存汉代乐府中有许多源出民间的作品。承担大传统的统治阶层对于各地的民间小传统给予这样全面而深切的注意，这在古代世界文化史上真可谓别具一格。《汉书·艺文志》在“诗赋家”之末论之曰：

自孝武立乐府而采歌谣，于是有代、赵之讴，秦、楚之风，皆感于哀乐，缘事而发，亦可以观风俗，知薄厚云。

可见乐府采诗主要是因为中央政府想要了解各地的风俗，而观察风俗则又是为“移风易俗”做准备的。这是整个儒家“礼乐教化”理论中的一个重要环节，与本文所研究的循吏关系甚大，下文当续有讨论。《孝经·广要道》章记孔子之语曰“移风易俗，莫善于乐”，此即汉代乐府制度的理论根据。汉儒所最重视的是文化统一，故宣帝时王吉上疏有云：

春秋所以大一统者，六合同风，九州共贯也。[15]

自董仲舒以来，所谓“春秋大一统”都是指文化统一而言，与政治统一虽有关而实不相同。用现代的观念说，移风易俗不能诉诸政治强力，只有通过长时期的教化才可望有成。但“百里不同风，千里不共俗”，倘不先深知各地传统之异而加以疏导，则大传统的教化亦终无所施。所以“观风俗”在汉代是一项极重要的政治措施，乐府采诗不过是其中一个环节而已。应劭《风俗通义·序》说：“为政之要，辨风正俗，最其上也。”这是完全符合历史实际的。[16]《汉书·地理志下》之末所辑各地的风俗便是成帝时丞相张禹使属下朱赣整理出来的。这是汉代中央政府的档案中藏有大量的风俗资料的明证。“观采风谣”在汉代绝不仅是“空言”，而确已“见诸实事”。班固《汉书》中所记是根据西汉时代的官方文书，而东汉以后政府仍在随时搜集各地风俗。《后汉书·方术·李郃传》载：

> 和帝即位，分遣使者，皆微服单行，各至州县，观采风谣。

举此一例即可见汉代“观采风谣”制度的推行是极其普遍而认真的。使者“微服单行”便是为了掩饰他们的官方身份，唯有如此，各地人民才肯无所顾忌地说出他们内心的感情和想法。这个例子也为儒家理论在汉代的实践提供了真凭实据。

前已指出，“观采风谣”是儒家“礼乐教化”的预备工作，其目的在推动文化的统一。这种文化统一的努力当然有助于政治统一，因此才获得汉廷的积极支持。但是我们又不能把它简单地看作是专为便于皇帝专制而设计的制度。即使皇帝的动机是基于政治利益的考虑，我们也不应据此而否定儒家理论别有超越政治之上的更深含义。《汉书》卷五十一《贾山传》载他在文帝时所上的《至言》有云：

古者圣王之制，史在前书过失，工诵箴谏，瞽诵诗谏，公卿比谏，士传言谏（过），庶人谤于道，商旅议于市，然后君得闻其过失也。

贾山的话显然本于前引《左传》“襄公十三年”条及《国语·周语上》所记邵公关于“防民之口”的议论。《左传》在前引文之后说：

天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从其淫，而弃天地之性（按：即“生”）？必不然矣！

可证“观采风谣”也含有限制帝王“一人肆于民上”的用意。所以《至言》特别强调“今人主之威”不下“雷霆万钧”，必须通过“观采风谣”以防止其滥用。

总之，儒家基本上是主张文化统一的，即以礼乐的大传统来化民成俗。这个教化的过程是以渐不以剧的。《汉书》卷四十三《叔孙通传》引鲁国两个儒生的话云：

礼乐所由起，百年积德而后可兴也。

颜师古注曰：

言行德教百年，然后可定礼乐也。

这两个儒生谨守孔子的旧义，所以终不肯曲学阿世，随叔孙通到汉廷去定朝仪。儒家关于礼乐教化的原始教义绝不是帝王专制的缘饰

品，这可以从上引贾山的“至言”和鲁两生的言论中获得确切的证明。至于汉代朝廷实际上曾通过种种方式来以“儒术缘饰吏事”，那当然是另一个问题。

汉代儒家的大传统在文化史上显然有两种意义：一是由礼乐教化而移风易俗，一是根据“天听自我民听，天视自我民视”的理论来限制大一统时代的皇权。“观采风谣”在这两方面都恰恰发挥了关键性的作用。由于古代中国的大、小传统是一种双行道的关系，因此大传统一方面固然超越了小传统，另一方面则又包括了小传统。周代《诗经》和两汉乐府中的诗歌都保存了大量的民间作品，但这些作品之所以成为经典，其一部分的原因则在于它们已经过上层文士的艺术加工或“雅化”。[17]这是中国大传统由小传统中提炼而成的一种最具体的说明。汉代大、小传统之间的交流尤其活泼畅遂，文人学士对两种传统的文献都同样加以重视。事实上，由于汉代的大一统开创了一个“布衣君相”的新局面，古代贵族社会已告终结，代之而起的则是以士、农、工、商为主体的四民社会。这一新局面在文化上所表现的特殊形态便是大、小传统互相混杂，甚至两者之间已无从截然划清界线。只要我们细读《汉书·艺文志》中刘歆的《七略》即可对当时的文化状态有一清楚的概念。

《七略》之中，术数和方技两类显然是民间小传统中的产品。六艺、诸子、诗赋三类似乎应该划在上层大传统之内。但一究其内容，则几乎没有一类不受到小传统的侵蚀。汉代的六经整个地在阴阳五行的笼罩之下，而阴阳五行根本便是长久以来流行在民间的观念，不过到战国晚期才受到系统化的处理而已。举例来说，《易》为六经之首，《艺文志》便明言“及秦燔书，而《易》为筮卜之事，传者不绝”。孟喜是汉初易学大师，《汉书·儒林传》却告诉我们：“喜……得易家候阴阳灾变书，诈言师田生（王孙）且死时枕喜厀，独传喜，诸儒以此耀

之。”本文开始时引人类学家之说，大传统流入民间便会在意义上产生始料不及的变化。汉代的六经便提供了一个典型的例证。《易经》如此，《诗经》亦然。《艺文志》说汉初训诗，“采杂说，咸非其本义”。这也是由于受到小传统的干扰，并不完全是因为一切“圣典”(sacred text)传衍既久必然因适应新情况而发生新解所致。[18] 再就诸子九家而言，其中小说家是“街谈巷语，道听途说”，纯属小传统，故注引如淳曰：“王者欲知闾巷风俗，故立稗官使称说之。”至于诗赋类中的乐府采自民间，上文已经讨论过了。

汉代以后，中国大、小传统逐渐趋向分隔，但儒家关于两个传统的关系的看法则没有发生根本的改变。17 世纪的刘献廷对于这一点有最明白的陈述。他在《广阳杂记》卷二说：

> 余观世之小人，未有不好唱歌看戏者，此性天中之《诗》与《乐》也；未有不看小说听说书者，此性天中之《书》与《春秋》也；未有不信占卜祀鬼神者，此性天中《易》与《礼》也。圣人六经之教，原本人情。而后之儒者乃不能因其势而利导之，百计禁止遏抑，务以成周之刍狗，茅塞人心，是何异壅川使之不流？无怪其决裂溃败也。

从理论上说，刘献廷的话并不算新颖。《中庸》云：“君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉。”王阳明说：“与愚夫愚妇同的便是同德。”后来章学诚《原道》篇也说：“学于众人，斯为圣人。”圣人之“道”源出于百姓的人伦日用，这一点是古今儒家所一致肯定的。但是在刘献廷之前，从来未有人能这样明确而具体地把六经分指为以小说、戏曲、占卜、祭祀为前身。由于他的点破，儒家大传统和民间小传统之间的关系便非常生动地显露出来了。而刘

献廷之所以有此妙悟，则又有其时代的背景。16世纪以来，由于商人阶层的兴起，城市的通俗文化有了飞跃的发展；戏曲小说便是这一文化的核心，因此才引起了士大夫的普遍注意。中国的大、小传统之间也再一次发生了密切的交流。[19]

（二）汉代的大传统与原始儒教

汉代大、小传统之间的关系既明，循吏的特殊功能才可获得深一层的理解。雷德斐指出，所有的大传统都要通过教师（teachers）传播到一般人民，他并且举出印度教和伊斯兰教的传教人物和方式来说明他的论点。[20]但是汉代的大传统和有组织的宗教不同，它的教师也不是专业的宗教人物，如印度寺庙中的"诵经者"（reciters）或伊斯兰教的"圣者"（saints）。本文的重点便是讨论汉代大传统的传布究竟具有哪些中国的特性。汉代的循吏毫无疑问地曾扮演了文化传播者的角色，但这正是问题的关键所在。为什么传播大传统的责任在中国竟会落在循吏的身上呢？

首先我们必须从澄清汉代大传统的基本性质开始。雷氏所谓大传统主要指在某一社会中占据着主导地位的价值系统而言，这种价值系统往往托身于宗教，如西方的基督教或阿拉伯人的伊斯兰教。但汉代大传统的形态则颇有不同，它不是通常意义下的"宗教"，尤与拥有正式的教会组织、专业的传教士以及严格的教条（dogmas）那种形态的宗教截然有别。《史记·太史公自序》中列举阴阳、儒、墨、名、法、道为汉初的六大思想流派，这大概可以代表当时的大传统。不过严格地说，在社会、政治、文化思想上占据统治地位的则只有儒、道、法三家。由于汉代思想界已趋向混合，差不多已没有任何一家可以完全保持其纯洁性，而不受其他各家的影响。其中阴阳五行的观念

则尤其如水银泻地，无所不在。不过阴阳五行说所提供的主要是一个宇宙的间架；儒、道、法三家虽都采用其间架，基本上却并未改变它们关于文化、政治、社会的理论内容。墨、名两家在汉代则已退居支流，可以存而不论。

儒、道、法三家之间也早已发生了交互影响，其间的关系甚为复杂。例如在政治思想方面不但黄老与申韩已合流，儒家也有法家化的倾向。[21]但以文化、社会价值而言，则我们不能不承认儒家在汉代大传统中的主流地位，道、法两家似不能与之争衡。顾炎武论"秦纪会稽山刻石"，特别指出：

> 然则秦之任刑虽过，而其坊民正俗之意固未始异于三王也。[22]

顾炎武根据泰山、碣石门及会稽等地的刻石，指出秦始皇提倡三代礼教以矫正各地小传统中的风俗。这个结论是建立在坚强的历史证据之上。可见在文化、社会政策方面，秦始皇仍不能不舍法家而取儒家。应劭《风俗通义》云：

> 然文帝本修黄老之言，不甚好儒术，其治尚清净无为，以故礼乐庠序未修，民俗未能大化，苟温饱完结，所谓治安之国也。[23]

这是指摘汉文帝的黄老之治未能发挥移风易俗的积极功效。这一论断也是有根据的，虽然道家"我无为而民自化"的态度曾为儒家的教化导其先路。总之，从文化史的观点看，儒教在汉代确居于主流的地位，因此我们有充足的理由用它来代表当时的大传统。但是从政治

史的观点看,我们却不能轻率地断定自汉武帝"独尊儒术"以后,中国已变成了一个"儒教国家"(Confucian state)。儒教对汉代国家体制,尤其是对中央政府的影响是比较表面的,当时的人已指出是"以经术润饰吏事"。以制度的实际渊源而言,"汉承秦制"在《汉书·百官公卿表》上有明白而详细的记载;法家的影响仍然是主要的。汉宣帝的名言云:

> 汉家自有制度,本以霸王道杂之,奈何纯任德教,用周政乎?[24]

这是汉代政治未曾定于儒家之一尊的明证。儒教在汉代的效用主要表现在人伦日用的方面,属于今天所谓文化、社会的范畴。这是一个长期的潜移默化的过程,所以无形重于有形,民间过于朝廷,风俗多于制度。在这些方面,循吏所扮演的角色便比卿相和经师都要重要得多,因为他们是亲民之官。

儒教在中国史的不同阶段中曾以各种不同的面貌出现。汉代的儒教究竟具有什么特点?这是我们必须进一步说明的问题。从唐代的韩愈以来,很多人都相信以孔、孟为代表的儒家"道统"在汉代中断了,因为以心性论为中心的儒家思想已被阴阳五行的系统取而代之。这个看法当然有相当的历史根据。不可否认,《孟子》、《中庸》以及《大学》中都有所谓心性论的成分。但同样不可否认的是,韩愈以来儒家心性论的再发现是受佛教的刺激而起。我们是否有充足的理由以心性论为决定儒家道统的唯一标准呢?

本文不能讨论儒家道统论是否可以成立这个大问题。我们只想指出一个简单的历史事实,即从战国到汉代,不但心性论尚未成为儒教的中心问题,孟子也还没有取得正统的地位。《史记·孟子荀卿列

传》和《儒林列传》都是第一手的证据。《史记·太史公自序》云：

> 猎儒、墨之遗文，明礼义之统纪，绝惠王利端，列往世兴衰。作孟子荀卿列传第十四。

这一段话的解释向来争论很多，此处不能详及。但梁玉绳《史记志疑》卷三十六说：

> 孔、墨同称，始于战国，孟、荀齐号，起自汉儒，虽韩退之亦不免。（原注：见《进学解》）盖上二句指荀卿，即传所谓荀子推儒、墨道德行事兴坏著数万言者，下二句指孟子，《儒林传》言孟子、荀卿咸遵夫子之业，非孟、荀并列之证欤？夫荀况尝非孟子矣，岂可并吾孟子哉！

梁玉绳的话所以特别值得注意是因为他已毫不迟疑地接受了后世孔、孟正统的观念，因此在情绪上他无法承认批评孟子的荀况"可并吾孟子"。但是他是《史记》的专家，客观的证据逼使他不能不得出"孟、荀齐号，起自汉儒"的结论。《史记·儒林列传》上所载"孟子、荀卿之列，咸遵夫子之业而润色之"的事实是没有办法否认的。不但如此，以西汉一代而论，荀子在儒教中的重要性恐怕还在孟子之上。[25]

本文是历史的研究，孟、荀孰得孔子的嫡传，在此无关紧要。我们所重视的则是司马迁所说的孟、荀"咸遵夫子之业"那句话。换句话说，在汉代人的理解中，孟、荀两家都承继了孔子的儒教，他们之间的相同处远比相异处为重要。本文论汉代儒教则根据两个标准：第一，在先秦儒教传统中，孔、孟、荀三家的共同点是什么？第二，汉儒接受先秦儒教并且见之于行事的究竟是哪些部分？只有通过这两个

标准的检验，我们才能比较有把握地确定汉代儒教的基本内容，也只有这样的儒教才有资格被称为“大传统”。中国思想自始即不以抽象思辨见长，儒家尤其如此。所以孔子说：“我欲载之空言，不如见之行事之深切著明。”[26]儒家教义的实践性格及其对人生的全面涵盖使它很自然地形成中国大传统中的主流。这个大传统不但事实上在汉代没有中断，而且儒教之所以能成为中国文化的支配力量，其基础正是在汉代奠定的。汉代儒教和阴阳五行之说相混杂确属事实。例如董仲舒以后，儒家多说“天人相应”，并以阴阳配情性、五行配五常。凡此之类，不可胜数，其大异于先秦儒家的立论是无可讳言的。从严格的哲学观点看，我们当然可以说儒家已“失传”了。但是从文化史或广义的思想史的观点看，这种情形恰足以说明儒教在汉代是一个有生命的大传统，因为它真正和小传统或通俗文化合流了。前面已经指出，依人类学家的观察，大传统一旦落到下层人民的手上便必然会产生意想不到的变化，因而失去其原义。不但汉代如此，明代的王学也是一样。黄宗羲说：“阳明先生之学，有泰州、龙溪而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传”；又说：“泰州之后，其人多能以赤手搏龙蛇，传至颜山农、何心隐一派，遂非后名教之所能羁络矣。”[27]黄宗羲从严格的哲学观点为阳明惋惜，但是我们却正可由此而断定王学在晚明是充满着活力的大传统。而且更深一层分析，阴阳五行说对先秦儒教的歪曲其实仅限于它的超越的哲学根据一方面，至于文化价值，如仁、义、礼、智、信之类，则汉儒大体上并没有改变先秦旧说。事实上，孝悌观念之深入中国通俗文化主要是由于汉儒的长期宣扬。汉儒用阴阳五行的通俗观念取代了先秦儒家的精微的哲学论证，但儒教的基本教义也许正因此才冲破了大传统的樊篱，成为一般人都可以接受的道理。

以上我们试图从大、小传统的关系着眼，说明汉代儒教何以是一

个有生命力的大传统。从纯哲学的观点说，汉代儒教自是“卑之毋甚高论”，但它确曾发挥了“移风易俗”的巨大作用。中国文化流布之广、持续之久和凝聚力之大是世界文化史上独一无二的现象，而儒教在这一文化系统中则无疑是居于枢纽的位置。无论我们今天对儒教持肯定或否定的态度，这个历史事实都是无法抹杀的。《中庸》描写儒家的“至圣”有云：

> 溥博如天，渊泉如渊。见而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不说。是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊，舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所坠，凡有血气者，莫不尊亲。

这在《中庸》作者的时代尚不过是一种高远的想象，然而自汉代以后，孔子和他所开创的儒教在中国甚至东亚的世界中几乎已达到了这个想象的境界。在这一化想象为现实的历史进程中，两汉的儒家，包括循吏在内，是一批最重要的先驱人物。

根据上面所设立的两个标准，我们可以毫不迟疑地指出，从孔、孟、荀到汉代，儒教的中心任务是建立一个新的文化秩序。孔子以前的中国大传统是所谓三代的礼乐，即《论语·为政》所说“周因于殷礼、殷因于夏礼”的文化系统。这个系统在春秋时代已陷于“礼坏乐崩”的局面，但孔子仍然向往周代盛世的礼乐秩序；他一生最崇拜的古人则是传说中“制礼作乐”的周公。所以他说：

> 周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。[28]

但孔子深知“礼”是随着时代的变动而必然有所“损益”的，所以他的

“从周”决不能理解为完全恢复周公的礼制。从“其或继周者，百世可知也”的话来看，他不过是主张继承周公的精神以推陈出新而已。他曾这样描写理想中的文化秩序：

> 道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。[29]

“刑法”是孔子时代所出现的新事物，但孔子在这里仅指出“政”与“刑”之不足，而不是完全否定它们的功效。孔子的理想秩序则是“道之以德，齐之以礼”，这是他“继周”而加以“损益”之所在。这两种秩序并不是互相排斥的关系，而是最低限度与最高限度的分别。用现代的观念说，孔子所希望重建的主要是道德、文化的秩序；这是最高限度的秩序，超越但同时也包括了最低限度的政治、法律的秩序。所以对孔子和儒家而言，文化秩序才是第一义的，政治秩序则是第二义的。孟子、荀子至汉代的循吏都接受这一共同的原则。

如所周知，孔子明确地提出“仁”为“礼”的超越根据是一个最重要的贡献。正是由于这一贡献，他才能在古代礼乐的废墟上创建了儒教。“仁”是“礼”的内在的精神基础，“礼”是“仁”的外在的形式表现。这是孔子以来儒教的通义。后起的孟、荀两家虽有畸轻畸重的差异，然皆莫能自外于此一通义。但是礼治或德治的秩序究竟通过何种具体的程序才能建立呢？传统的看法是用《大学》的格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下八条目说明儒教从“内圣”到“外王”的具体步骤。前四条是战国中晚期各家修身论竞起的结晶，此处姑且置之不论，[30]但修、齐、治、平之说则在《论语》、《孟子》、《荀子》中都可以获得印证。照这个看法，似乎儒家的德治秩序完全是从统治者个人的道德修养中逐步推出来的。自《庄子·天下》篇提出“内

圣外王"的观念以后，儒家的德治论便普遍地被理解为"内圣"必然导致"外王"或"内圣"是"外王"的先决条件。我们必须承认，儒教的确要求统治阶层的所有成员都"以修身为本"。在先秦至两汉的儒家议论中，我们可以清楚地看出，所谓"修身"是特别针对着"士"而设的说教。对于"士"以及"士"以上的人来说，修、齐、治、平是一个必要的程序。汉代以"孝悌"为取士的最重要的标准，便是根据"欲治其国者，先齐其家"的逻辑推衍出来的。无可讳言，儒家坚信"士"是文化的"先觉"，具有特殊的历史使命——即"以此道觉此民"，而"自任以天下之重"[31]。从现代的观点看，这当然可以说是一种"文化精英论"(elitism)。在儒教的支配之下，"士"在中国文化的长期发展中扮演了一个非常特殊的角色，这是世界史上绝无仅有的现象。

但是修、齐、治、平的程序并不适用于一般"后知"、"后觉"的人民。从社会的整体的角度出发，儒家德治秩序的建立则依循另一套程序。《论语·子路》：

> 子适卫，冉有仆。子曰："庶矣哉！"冉有曰："既庶矣，又何加焉？"曰："富之。"曰："既富矣，又何加焉？"曰："教之。"

这个"先富后教"说才是孔子政治思想的核心，而先后为孟、荀所承继。[32]孟子曾一再向当时的国君强调"仁心"，又曾明说："君子之守，修其身而天下平。"[33]这都合于修、齐、治、平的程序。但是他向齐宣王论"仁政"却说：

> 明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。
>
> 今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，乐岁终

> 身苦，凶年不免于死亡，此惟救死而不赡，奚暇治礼义哉！[34]

这正是对“先富后教”说的进一步的发挥。孟子在他对尧的时代加以理想化的时候，也说：

> 后稷教民稼穑，树艺五谷。五谷熟而民人育。人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。[35]

可见，从人民的群体生活着眼，儒家的德治秩序必须首先建立在“饱”、“暖”的基础之上。只有在“黎民不饥不寒”（此语两见于《孟子·梁惠王》上）以后才能谈得到“礼义”的教化。“先富后教”是儒家的通义，也可以从《尚书·洪范》中得到证实。《洪范》成篇的时代在此无须讨论，但作为一篇重要的儒家文献，它的真实性是无可怀疑的。在《洪范》的“八政”之中，“食”居首位，“货”为其次，“司徒”则列第五。据郑玄注，“此数本诸其职先后之宜也”。所以“八政”的次序是出于有意义、有计划的安排，与“先富后教”完全一致，更和上引《孟子·滕文公》之说若合符节。不但儒家如此，受儒家影响的《管子·牧民》篇也开宗明义地说：“仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱。”

荀子的“礼治”论与孟子的“仁政”说虽有外倾与内倾之别，但荀子对“修身”的重视并不在孟子之下。他在《君道》篇说：“闻修身，未尝闻为国。”他的《修身》篇更是完全针对“士”而发，故有“士欲独修其身”之语。可见从“修身”推到“治国”也是荀子所肯定的程序。近人多以《大学》出于荀子的系统，似乎是有根据的。但是荀子讲“修身”，其出发点仍然是在“君”或“士”的个人。荀子生活在秦代统一中国的前夕，因此

他最关心的问题是怎样才能建立一个“相与群居而无乱”(《礼论》)的社会。他所提出的答案则是“礼”。《礼论》说：

> 礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。

这是最广义的“礼”，也就是一种礼治秩序。在这个秩序中，荀子所强调的则是“养人之欲，给人之求”，即满足人民的物质欲望。但是为了使人人的欲望都能获得适当的满足，“礼”的节制作用是不可少的。换句话说，只有寓“养”于“礼”才能建立起一个“群居而无乱”的秩序。礼治的目的既在于“养”，因此“富国”必然归结到“富民”。《富国》篇说：

> 足国之道，节用裕民，而善臧其余。节用以礼，裕民以政。彼裕民(按：当是“节用”之讹)故多余，裕民则民富。

尤其重要的是他所说的“民”是一般老百姓。《王制》篇说：

> 故王者富民，霸者富士，仅存之国富大夫，亡国富筐箧、实府库。筐箧已富，府库已实，而百姓贫，夫是之谓上溢而下漏。

这是儒家“藏富于民”的主张。财富不但不应该集中在任何特殊阶级之手，而且更不应该集中在政府之手。“府库实而百姓贫”乃是“亡国”的象征。在《王制》的“序官”一节中，荀子也先列“治田”、次及“养

林”,然后才说到“教化”。他论“乡师”云:

> 顺州里,定廛宅,养六畜,闲树艺,劝教化,趋孝弟,以时顺修,使百姓顺命,安乐处乡,乡师之事也。

这是荀子理想中农村的礼治秩序。故《王制》序官之法与《洪范》之首序食、货之官,后及司徒教民之职,在精神上是完全一致的。(按:《荀子·王制》中的“司徒”不掌教民,与《孟子》、《洪范》的“司徒”不同。读者宜注意。)

我们在上文讨论儒家德治或礼治秩序的建立,指出其中有两个相关但完全不同的程序。第一个程序是从“反求诸己”开始,由修身逐步推展到齐家、治国、平天下。第二个程序则从奠定经济基础开始,是“先富后教”。前者主要是对于个别的“士”的道德要求。这是因为“士志于道”(《论语·里仁》),“无恒产而有恒心者,唯士为能”(《孟子·梁惠王》上),而后者则是维系人民的群体秩序的基本条件。正如荀子所说,“以从俗为善,以货财为宝,以养生为己至道,是民德也”(《儒效》篇)。对于一般人民而言,只有“先富后教”的程序才是他们所能接受的。这两种程序当然有内在的关联性:“士”是四民之首,平时在道德和知识方面都必须有充分的准备,在机会到来时才能执行“富民”、“教民”的任务。孟子说得最清楚:

> 故士穷不失义,达不离道。穷不失义,故士得己焉;达不离道,故民不失望焉。古之人,得志,泽加于民;不得志,修身见于世。穷则独善其身,达则兼善天下。[36]

所以儒家“修身”的最后目的永远是“泽加于民”。

但是在实践中，这两种程序决不可加以混淆。关于这一点董仲舒早已给予一个最透彻的分析。他把这两种程序分别称之为"仁"与"义"。《春秋繁露·仁义法二十九》开头便说：

> 《春秋》之所治，人与我也。所以治人与我者，仁与义也。以仁安人，以义正我。……众人不察，乃反以仁自裕，而以义设人，诡其处而逆其理，鲜不乱矣。……是故《春秋》为仁义法：仁之法在爱人，不在爱我；义之法在正我，不在正人。

"仁义法"在实践中究竟怎样区别呢？他说：

> 君子求仁义之别，以纪人我之间，然后辨乎内外之分，而著于顺逆之处也。是故内治反理以正身，据祉（原注：一作"礼"）以劝福（原注：一作"瞻"）；外治推恩以广施，宽制以容众。孔子谓冉子曰："治民者先富之而后加教。"语樊迟曰："治身者先难后获，以此之谓。治身之与治民，所先后者不同焉矣。"《诗》云："饮之食之，教之诲之。"先饮食而后教诲，谓治人也。又曰："坎坎伐辐，彼君子兮，不素餐兮！"先其事后其食，谓之治身也。

可见"修身"是"内治"的程序；"先富后教"则是"外治"的程序。这两个程序之间的界线一旦混乱了，便会发生可怕的社会后果：

> 是故以自治之节治人，是居上不宽也；以治人之度自治，是为礼不敬也。为礼不敬则伤行而民弗尊；居上不宽则伤厚而民弗亲。弗亲则弗信；弗尊则弗敬。

"内治"与"外治"两个程序的混淆一直是中国儒教史上一大问题，到

今天还没获得彻底的澄清。从上引董仲舒的议论中,我们不难看到,这种混淆早在汉初便已存在了。宋明理学的内倾性格更加深了一般人对儒教的误解。“存天理、灭人欲”以“希圣希贤”是“内治”或“治身”的语言,只有对于个别的“士”才有意义,如果误用在“外治”或“治民”的程序上,便必然流于戴震所谓“以理杀人”了。[37]原始儒教在理论上承认“人皆可以为尧舜”或“涂之人皆可以为禹”,但是决不要求人人都成圣成贤。因此,在“治民”的程序上,它的主张只是“宽制以容众”,“先富之而后加教”。

但汉代毕竟去古未远,当时的儒者大体上仍对原始儒教的基本方向有比较亲切的了解。这种了解使他们明确地意识到,他们的历史使命是建立一个“道之以德、齐之以礼”的文化秩序,其具体的进行程序则是“先富之而后加教”。荀子说:“儒者在本朝则美政,在下位则美俗。”(《儒效》篇)一般地说,汉代的儒者至少在观念上接受了这个规定。循吏则恰好为我们提供了一个典型的例证:他们的“教化”工作便是对儒家原始教义的实践。用现代的观念说,循吏是大传统的承担者;在政治统一的有利条件下,他们把大传统广泛地传布到中国的各地区。但是他们从事文化传布的努力是出于自觉的,因为他们的工作的内容和方式与原始儒家教义之间的一致性已达到了惊人的程度。这决不能以偶然的巧合视之。我们在上文之所以详论孔、孟、荀以至董仲舒诸家的思想便是为了说明这一点。

以下我们将转入汉代循吏的研究。

(三)“循吏”概念的变迁

“循吏”之名始于《史记·循吏列传》,而为班固《汉书》和范晔《后汉书》所承袭。从此“循吏”便成为中国正史列传的一个典型,直到民

国初年所修的《清史稿》仍然沿用不变。但《史记》、《汉书》、《后汉书》三史中的“循吏”，若细加分析，其含义仍各有不同，尤以《史》、《汉》之间的差别为最值得注意。[38]《史记·太史公自序》说：

> 奉法循理之吏，不伐功矜能，百姓无称，亦无过行。作循吏列传。

同书《循吏列传》开宗明义说：

> 法令所以导民也，刑罚所以禁奸也。文武不备，良民惧然身修者，官未曾乱也。奉职循理，亦可以为治，何必威严哉？

这两段话大致可以代表司马迁的循吏观。但在进一步分析之前，我们必须对《史记·循吏列传》在传统史学上所引起的若干重要疑点略加疏解。梁玉绳《史记志疑》卷三十五“循吏列传”条云：

> 史公传循吏无汉以下，传酷吏无秦以前，深所难晓。

明末陈子龙已说过同样的话，不过他的结语是“寄慨深矣”四个字。[39]《史记·循吏列传》共收五人，都是春秋、战国时代的人。这一点曾引起各种推测。司马迁著史必有“微言大义”在内，这是后代专家大致都承认的。这一看法自然是有根据的，因为司马迁在《自序》中不但提出了《史记》是否上承《春秋》的问题，并且故作“唯唯否否”之词。但是我们虽然可以肯定《循吏列传》的特殊写法含有某种“微言”，却已无法确定这个“微言”究竟是什么了。方苞《史记评语》“循吏列传”条说：

循吏独举五人,伤汉事也。……史公盖欲传酷吏,而先列古循吏以为标准。……然酷吏恣睢实由武帝侈心,不能自克,而倚以集事。故曰:身修者官未曾乱也。[40]

这是说,司马迁写循吏传故意只列古代人物以反照汉代但有酷吏。所以《循吏列传》事实上是史公对汉武帝的"侈心"表示一种深刻的批评。另一种见解则恰好与此相反。《史记会注考证》卷一二〇《汲郑列传》引宋代叶梦得之言曰:

循吏传后即次以黯,其以黯列于循吏乎?而以郑当时附之。黯尚无为之化,当时尚黄老言,亦无为云。[41]

这是以汲黯、郑当时为汉代的循吏,故《循吏列传》并不是"无汉以下",如梁玉绳或方苞所云。日本学者颇有相信此说者。泷川氏在同书卷六十一《伯夷列传》卷首"考证"下即说:

《循吏传》后叙汲黯、郑当时者,以二人亦循吏也。

冈崎文夫也推断汲、郑两人是"奉法循理"的循吏,并特别指出他们之间的共同点是"好黄老言"。[42]但此外还有第三个看法,《史记志疑》卷三十五引陈仁锡《史诠》云:

汉之循吏,莫若吴公、文翁,子长不为作传,亦一缺事。

这是以《史记》无汉代循吏乃出于史料搜集之疏漏,未必是司马迁有

意如此。

以上三种看法各有理由，但也各有困难，此处不能详说。本文不想在《史记》无文字之处再添一种推测，兹就《史记》本文略加分析，以澄清司马迁的循吏观。我们试读上引《太史公自序》中"奉法循理之吏，不伐功矜能，百姓无称，亦无过行"几句话，便可发现他对循吏的描写完全是负面的；他只强调循吏在消极方面不做什么，却无一语道及他们在积极方面究竟做什么。他在《循吏列传》记述鲁相公仪休也说：

> 奉法循理，无所变更，百官自正，使食禄者不得与下民争利，受大者不得取小。

这仍然是强调"无"、强调"不"，全从反面落笔。我们看了这些文字，似乎可以推断司马迁心中的循吏是汉初文、景之世黄老无为式的治民之官。我们必须记住一个重要的事实：司马迁生活在酷吏当令的武帝时代，因此他没有机会看到昭、宣以下那种"先富后教"型的循吏。他对酷吏的深恶痛绝确是情见乎辞的，故不但《循吏列传》有"何必威严"之语，《酷吏列传》的序论更是立场鲜明。序文是这样开端的：

> 孔子曰："导之以政，齐之以刑，民免而无耻；导之以德，齐之以礼，有耻且格。"老氏称："上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。法令滋章，盗贼多有。"太史公曰："信哉是言也！法令者治之具，而非制治清浊之源也。"

司马迁引孔、老两家之说，显然是针对武帝过分重视政刑法令而发。

但是他自己的政治倾向似乎仍是在道家的一边，所以“导之以德”之“德”在他的理解中即是“上德不德”。换句话说，他是主张“我无为而民自化”的。后人惋惜《史记·循吏列传》不收吴公、文翁两人，则是因为他们受了《汉书·循吏传》的影响。班固说：

至于文、景遂移风易俗。是时循吏如河南守吴公、蜀守文翁之属皆谨身帅先，居以廉平，不至于严，而民从化。

但事实上，吴公其人正是由于《史记》才流传下来的。《史记·屈原贾生列传》云：

孝文皇帝初立，闻河南守吴公治平为天下第一，故与李斯同邑而常学事焉，乃征为廷尉。

可见吴公是李斯弟子，渊源在法家。司马迁提到吴公主要是因为他是贾谊的推荐者。他究竟是否符合史公心中的循吏标准，今已不可知。无论如何，史公并没有称他为循吏，称吴公为循吏的是东汉的班固。文翁为蜀郡太守则始于景帝末，与史公同时而稍早，且其人终生在蜀，位亦未至公卿。司马迁撰史时或尚不详其事迹，故《司马相如列传》中也没有提及文翁。总之，详考《史记》本文，我们只能获得一个比较确定的结论，即终司马迁之世，积极从事于教化工作的循吏尚未成为普遍的典型。所以司马迁所谓“循吏”主要是指文景时代黄老无为式的人物，后来儒家型的循吏观念在他的心中似乎尚未十分明晰。司马迁谈论六家要旨有云：

道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无

为本，以因循为用。

此处“因循”两字即是《史记》“循吏”之“循”的确诂。

《汉书·循吏传》云：

孝武之世……少能以化治称者，惟江都相董仲舒、内史公孙弘、兒宽，居官可纪。三人皆儒者，通于世务，明习文法，以经术润饰吏事，天子器之。仲舒数谢病去，弘、宽至三公。

可见汉武帝完全是从粉饰太平的观点来提倡儒教的，至于儒家“养民”、“教民”的基本教义则好像并没有博得他的同情。《汉书·循吏传》续言：

及至孝宣，由仄陋而登至尊，兴于闾阎，知民事之艰难。……常称曰：“庶民所以安其田里而亡叹息愁恨之心者，政平讼理也。与我共此者，其唯良二千石乎！”以为太守，吏民之本也，数变易则下不安，民知其将久，不可欺罔，乃服从其教化。故二千石有治理效，辄以玺书勉厉，增秩赐金，或爵至关内侯，公卿缺则选诸所表以次用之。是故汉世良吏，于是为盛，称中兴焉。……王成、黄霸、朱邑、龚遂、郑弘、召信臣等，所居民富，所去见思，生有荣号，死见奉祀，此廪廪庶几德让君子之遗风矣。

上引班固两段叙事自是实录。教化型的循吏辈出确在宣帝之世。《史记》中的循吏和宣帝以下的循吏虽同名而异实，其中一个最显著的区别便是前者是道家的无为，而后者则是儒家的有为。“所居民富，所去见思”绝不是仅仅“奉法循理”所克幸致，而是只有通过积极

的努力才能取得的收获。

两汉书论循吏和酷吏的消长以及政风的变迁都归因于个别君主的政治倾向与不同时期的社会状态，而后世论者尤重视君主的影响力。这两者之间的关系当然是很密切的，否则何以酷吏多出现在武帝之世，而循吏却偏偏以宣帝之世为最盛？[43] 但是除了帝王个人和时代的因素之外，我们也必须注意地域性的差异。中国各地风俗不同，有宜于宽治而用循吏者，有宜于严治而用酷吏者；更有宜先严后宽或先宽后严者，则循吏、酷吏交互为用。如卫地的东郡，据《汉书·地理志下·风俗》篇云：

> 其俗刚武，上气力。汉兴，二千石治者亦以杀戮为威。宣帝时韩延寿为东郡太守，承圣恩、崇礼义、尊谏争。至今东郡号善为吏，延寿之化也。

这便是先严后宽的一例。《后汉书·循吏列传》序论说：

> 若杜诗守南阳，号为杜母，任延、锡光移变边俗，斯其绩用之最章章者也。

后汉的循吏在边郡的政绩确很突出，这也和地域性有关。但他们的任用并不限于边郡，南阳在后汉是所谓“帝乡”，当然不能算是边郡。《汉书·地理志下》“韩地风俗”条下云：

> 南阳好商贾，召父（召信臣）富以本业；颍川好争讼分异，黄（霸）、韩（延寿）化以笃厚。君子之德，风也；小人之德，草也。信矣！

尤可证虽同为循吏，但因有地域性之别，教化之道也随之而各有不同。所以班固在《汉书》卷一百下《叙传》中说：

> 谁毁谁誉，誉其有试。泯泯群黎，化成良吏。淑人君子，时同功异。没世遗爱，民有余思。述循吏传。

循吏之所以"时同功异"，正由于他们的具体工作是因地制宜、不拘一格的。但是班固对循吏的赞词却给我们提出了一个最值得深思的问题：为什么汉代会出现这么多以"化民成俗"为己任的"淑人君子"呢？我们能满意于已有的一些简单答案，例如说这是汉武帝"罢黜百家，独尊儒术"的结果或者说这是"吏治视上之趋向"所使然吗？像循吏这样的人物是仅仅由于朝廷的提倡奖励便能在短期内塑造得出来的吗？

（四）循吏教化与汉廷政策

中外学者研究汉代循吏都是从政治制度的观点出发，所以往往以酷吏与循吏相对照。汉家制度自始便是"以霸王道杂之"，汉高祖十一年二月诏书并举周文王与齐桓公为典范（《汉书・高帝纪》下），实已露王霸兼采的端倪。[44] 终两汉之世，循吏和酷吏两大典型虽因各时期的中央政策不同而互为消长，但始终有如二水分流，未曾间断。从思想源流的大体言之，循吏代表了儒家的德治，酷吏代表了法家的刑政；汉廷则相当巧妙地运用这两种相反而又相成的力量，逐步建立了一个统一的政治秩序。

关于汉代循吏的政治功能，已经有人讨论过了，本文不想多

说，[45]本文所特别重视的则是循吏的文化功能。与酷吏相比较，循吏显然具有政治和文化两重功能。循吏首先是“吏”，自然也和一般的吏一样，必须遵奉汉廷的法令以保证地方行政的正常运作。但是循吏的最大特色则在他同时又扮演了大传统的“师”(teacher)的角色。上文已说明，汉代的大传统以儒教为主体，而儒教的基地则在社会而不在朝廷。因此循吏在发挥“师”的功能时，他事实上已离开了“吏”的岗位；他所奉行的不复是朝廷法令，而是大传统的中心教义。由于中国的大传统并非寄身于有组织的宗教，所以它的传播的任务才落到了俗世人物的循吏的肩上。汉代大传统的传播者，借用《周礼》的名词，可称之为“师儒”；循吏便是以“师儒”的身份从事“教化”工作的。循吏自然不是大传统的唯一传播者，但在汉代，“师儒”之中，循吏却是教化成绩最为卓著的一型。

在上一节中，我们曾指出，《史记》中的“循吏”基本上是黄老一派的道家观念；司马迁撰史时，《汉书》所载的儒家型的循吏尚未引起普遍的注意。《汉书·循吏传》中所载虽仅寥寥数人，但多在宣帝之世。那么我们是不是可以断言儒家型循吏的出现完全是汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”的结果呢？我们当然不能否认汉武帝正式提倡儒学对于儒家型循吏的出现可能发生了激励的作用。但是事实俱在，循吏毕竟另有独立的文化传统，不能简单地看作汉廷政策的产品。在这一节里，我们将根据文翁、兒宽、韩延寿三人的传记资料来说明汉代循吏教化的起源及其与汉廷之间的复杂关系。

《汉书·循吏传·文翁》说：

> 文翁，庐江舒人也。少好学，通《春秋》，以县吏察举。景帝末为蜀郡守，仁爱好教化，见蜀地辟陋，有蛮夷风，文翁欲诱进之，乃选郡县小吏……遣诣京师，受业博士，或学律令……数岁，

蜀生皆成就还归，文翁以为右职……又修起学官于成都市中，招下县子弟以为学官弟子，为除更徭，高者以补郡县吏，次为孝弟、力田。常选学官僮子，使在便坐受事。每出行县，益从学官诸生明经饬行者与俱，使传教令，出入闺阁。县邑吏民见而荣之。数年，争欲为学官弟子，富人至出钱以求之。由是大化，蜀地学于京师者比齐、鲁焉。至武帝时乃令天下郡国皆立学校官，自文翁为之始云。文翁终于蜀，吏民为立祠堂，岁时祭祀不绝。至今巴蜀好文雅，文翁之化也。

汉代循吏“所居民富”，即执行孔子“富之”而后“教之”的规划，文翁自然也不是例外。《汉书》未记其“富民”的事迹，但《华阳国志》卷三云：

孝文帝末年以庐江文翁为蜀守，穿湔江口，灌溉繁田千七百顷。

《华阳国志》大约根据地方记载，足补《汉书》之略，不过文中误“景帝”为“文帝”而已。所以把《汉书》与《华阳国志》合起来看，文翁完全合乎宣帝以后儒家型循吏的标准。

但是文翁守蜀郡在景帝之末和武帝初年，尚在汉廷正式定儒学于一尊之前，他的推行教化绝不可能是奉行朝廷的旨意。文翁和汲黯、郑当时约略同时，如果说那时已有循吏，则汲黯、郑当时比文翁更具有代表性。以汲黯为例，他任东海太守“治官理民，好清静”，后来位列九卿也依然遵守“治务在无为”的原则（见《史记》本传）。这种循吏合乎《史记》所谓“奉法循理”、“百姓无称”的标准，但显然与《汉书》所谓“所居民富、所去见思”的典型截然不同。换句话说，在文翁的时代，循吏的特征是“因循”和“无为”，因为这才符合文、景两朝崇尚黄

老之治的要求。文翁在蜀实行教化则是本于他个人平素所持的信念，这种信念只能源于当时在社会上流行的儒教大传统。严格地分析，上引《文翁传》中所描述的设施已不在郡守职务的范围之内，文翁所发挥的也不是“吏”的功能，而是“师儒”的作用。文翁的例子使我们清楚地看到循吏兼具“吏”与“师”的双重身份。文翁的郡守职权虽然曾给他的教化工作提供了很大的便利，但“吏”与“师”两种功能却又不是混而不分的。“吏”的基本职责是维持政治秩序，这是奉行朝廷的法令；“师”的主要任务则是建立文化秩序，其最后动力来自保存在民间的儒教传统。用汉代的语言来表示，这一分别即是“政”与“教”的不同。汉代有关地方行政的文献往往以“政”与“教”并提，其中“教”字的含义颇不简单，下文将另有分疏。本文讨论循吏的文化意义，其重点则放在“教”的方面。

《文翁传》说汉武帝“令天下郡国皆立学校官，自文翁为之始”。这一点十分重要，足以说明文化对政治的影响。文翁设立郡学显然是根据古代的庠序传统，当时的汉廷还没有制定一套普遍的教育政策。相反地，后来武帝立天下郡国学官倒是闻文翁之风而起的。[46]不但如此，我们还有理由相信，汉代的太学制度也有取于文翁郡学的规模。公孙弘请为博士置弟子员事在元朔五年（公元前124年），是为太学之始（见《汉书·武帝纪》）。《汉书·儒林传序》：博士弟子“一岁皆辄课，能通一艺以上补文学掌故缺，其高第可以为郎中”。太学将学生分为两等，高第为郎，次补文学掌故，和文翁所订“学官弟子……高者以补郡县吏，次为孝弟、力田”的规章几乎如出一辙。这一制度上的相合恐非出于偶然。武帝立太学与立郡国学官同时，而郡国学官的实行则“自京师始，由内及外”（亦见《儒林传序》），所以我们推测太学曾取法于文翁的规制，根据是相当坚强的。总之，文翁的例子不但说明了循吏的历史渊源，而且也透露了汉武帝“独尊儒术”的

文化背景。战国以来，儒教已逐渐在中国的大传统中取得了主导的地位，“先富后教”早已成为汉代一般儒生的天经地义。袁文（1119—1190）《瓮牖闲评》卷一云：

> 汉儒记郑子产之事曰：子产犹众人之母也，能食之而不能教之。《左氏传》乃云：我有子弟，子产诲之。

袁文这条笔记的本意是在纠正汉儒对子产的误解，指出子产不仅“富民”，而且也“教民”，但是我们却恰可从汉儒的误解中看出他们的“教化”意识植根之深。董仲舒的“独尊儒术”，公孙弘的倡立太学和文翁的化蜀都来自一个共同的源头，即大传统的儒教。汉代的皇帝终于承认儒教的正统地位，与其说是由于儒教有利于专制统治，毋宁说是政治权威最后不得不向文化力量妥协。儒教大传统对于皇权的压力早在汉初便已见端倪。《史记》卷九十七《陆贾传》载：

> 陆生时时前说称《诗》、《书》。高祖骂之曰：“乃公居马上而得之，安事《诗》、《书》？”陆生曰：“居马上得之，宁可以马上治之乎？……向使秦已并天下，行仁义，法先圣，陛下安得而有之？”高帝不怿而有惭色。

这个著名的故事极富于象征的意义，最能显示帝王对儒教所持的两难心理。“不怿”是不甘向儒教低头，“惭色”则是不得不承认儒教所代表的价值观念是具有深厚的社会基础的。出身“无赖”的汉高祖尚且如此，早年已接触过儒教的武帝更可想而知。武帝接受儒教也许主要是出于“缘饰”的动机，但肯定儒教在各家之中最具“缘饰”的作用即是承认它是大传统中的支配力量。欧洲中古的“君权神授说”也

与此相类，俗世君主同样假基督教为“缘饰”之用。但是换一个角度看，这正好证明基督教已取得大传统的主宰地位，以致政治势力也不得不借重它的精神权威。

汉武帝时，兒宽任左内史，领京畿诸县，他的措施完全合乎循吏的典型。《汉书》卷五十八本传说：

> 宽既治民，劝农桑，缓刑罚，理狱讼，卑体下士，务在于得人心；择用仁厚士，推情与下，不求名声，吏民大信爱之。宽表奏开六辅渠，定水令以广溉田。收租税，时裁阔狭，与民相假贷，以故租多不入。后有军发，左内史以负租课殿，当免。民闻当免，皆恐失之，大家牛车，小家担负，输租繦属不绝。课更以最。上由此愈奇宽。

循吏具有“吏”和“师”的双重身份。“吏”的身份要求他执行朝廷的法令，“师儒”的身份则要求他以“仁爱”化民。但这两重身份发生抵触时，他往往舍“法令”而取“仁爱”。这是汉代循吏的特征。所以兒宽收租税时“与民相假贷”，不能完成“法令”所规定的任务，要受到免职的处分。相反地，酷吏则不惜用严厉的刑罚以执行朝廷的“法令”。宣帝时代酷吏严延年的母亲斥责其子曰：

> 幸得备郡守，专治千里，不闻仁爱教化，有以全安愚民。顾乘刑罚，多刑杀人，欲以立威，岂为民父母意哉！[47]

这位严老太太所根据的正是儒教大传统中的“循吏”理想，认为郡守的最主要的责任是“仁爱教化”，可见兒宽在左内史任内的施政方针，其动力乃来自当时的大传统而不是号称“独尊儒术”的朝廷。兒宽的

儒家背景在《汉书》本传中有清楚的说明：

> 治《尚书》，事欧阳生。以郡国选诣博士，受业孔安国。贫无资用，尝为弟子都养。（颜师古注：供诸弟子烹炊也。）时行赁作，带经而锄，休息辄读诵，其精如此。以射策为掌故，功次，补廷尉文学卒史。……时张汤为廷尉，廷尉府尽用文史法律之吏，而宽以儒生在其间，见谓不习事，不署曹，除为从史，之北地视畜数年。[48]

可知武帝时代的汉廷尚是“文史法律之吏”的天下，以致兒宽以“儒生”厕身其间，落落寡合。武帝后来对他的赏识显然是由于他竟能由“负租、课殿当免”一跃而为“课更以最”。左内史治下的人民自动向政府缴租税，使他能超额完成“吏”的任务，这是武帝始料所不及的。换句话说，他受知于武帝仍在于他是一个能执行法令的能吏，而不是因为他是一个“仁爱教化”的循吏。

不但武帝时如此，下逮宣帝之世，情况依然未变。《汉书・循吏传》中人物虽多出宣帝一朝，但这只是表象，不足以为宣帝认真奖励循吏之证。韩延寿的事迹颇能说明礼乐教化和朝廷法令之间的紧张关系。

韩延寿名不列《汉书・循吏传》，但以推行教化而论，他的成绩和影响在西汉循吏中却是无与伦比的。他出身郡文学，深受儒教的熏陶，因此每出守一郡，必以移风俗、兴礼乐为治民的先务。《汉书》卷七十六本传记他任颍川太守云：

> 颍川……民多怨仇，延寿欲更改之，教以礼让。恐百姓不从，乃历召郡中长老为乡里所信向者数十人，设酒具食，亲与相

对，接以礼意；人人问以谣俗，民所疾苦。为陈和睦亲爱、销除怨咎之路。长老皆以为便，可施行，因与议定嫁娶丧祭仪品，略依古礼，不得过法。延寿于是令文学校官诸生，皮弁执俎豆，为吏民行丧嫁娶礼，百姓遵用其教。

本传又记他稍后任东郡太守时的业绩云：

延寿为吏，上礼义，好古教化，所至必聘其贤士，以礼待用，广谋议，纳谏争；举行丧让财，表孝弟有行；修治学官，春秋乡射，陈钟鼓管弦，盛升降揖让，及都试讲武，设斧钺旌旗，习射御之事。

可证韩延寿确是一直非常认真地在实行着儒家的礼乐教化，他的一切设施完全符合孔子所谓"导之以德，齐之以礼"的原则。不但如此，他还深信当时大传统中"良吏为民之表率"的理论。所以史载他在东郡：

接待下吏，恩施甚厚而约誓明，或欺负之者，延寿痛自刻责："岂其负之，何以至此？"吏闻者自伤悔，其县尉至自刺死。

最后，在左冯翊任内，行县至高陵，适民有兄弟为田产争讼，韩延寿自责"为郡表率，不能宣明教化"，乃"入卧传舍，闭阁思过。一县莫知所为，县丞、啬夫、三老亦皆自系待罪"。直到这两个弟兄悔过息讼之后，他才"起听事"。本传说他在左冯翊时：

恩信周遍二十四县，莫复以辞讼自言者。推其至诚，吏民不

忍欺绐。

《论语·卫灵公》：

躬自厚而薄责于人。

又《颜渊》篇：

政者，正也，子帅以正，孰敢不正？

韩延寿正是自觉地实践了这一类的教言。毫无可疑地，他自始至终都是以“师儒”自居的，如制订丧祭嫁娶之礼、止兄弟之讼、“痛自刻责”、“闭阁思过”之类的举措都和他的“吏”的功能无直接关系。汉代郡守的主要职责，除了前引《兒宽传》所说的征收租税外，则以典刑狱、缉盗贼、制豪强为重点所在。[49]这些都是维持政治秩序的基本工作。但是韩延寿“为吏，上礼义，好古教化”，显然是以建立文化秩序为中心的旨趣。严格地说，他在各郡的措施已远超出“吏”的职务，其历史的意义只有从大传统的“师”的角度才能获得适当的理解。

以西汉的循吏教化而言，韩延寿的影响最为深远。《汉书·地理志·风俗》篇“颍川”条云：

韩延寿为太守，先之以敬让，黄霸继之，教化大行。

又“东郡”条也说：

宣帝时韩延寿为东郡太守，承圣恩，崇礼义，尊谏争。至今

> 东郡号善为吏，延寿之化也。

《风俗》篇是颍川朱赣奉丞相张禹之命而辑成，即在河平四年与鸿嘉元年之间（公元前 25—前 20 年）。其时上距韩延寿之死（五凤元年，公元前 57 年）不过三十多年，且朱赣即颍川人，所记本乡近事断无不可信之理。黄霸是宣帝时代最著名的循吏，且以治颍川为天下第一，累迁至丞相。今据《地理志》此条，则知颍川的教化已先在韩延寿任内奠定了基础。《韩延寿传》也明说：

> 黄霸代延寿居颍川，霸因其迹而大治。

不但如此，刘向（公元前 79—前 8 年）与韩延寿同时而稍后，他在《新序》中也特别表扬赵广汉、尹翁归和韩延寿三人在三辅的治绩。[50]《新序》旨在“正纲纪、迪教化”，可见教化成绩在当时确是有目共睹的。[51]

汉宣帝虽说过“霸王道杂之”的名言，但是他其实并不很欣赏“王道”。《汉书·元帝纪》明言“宣帝所用多文法吏，以刑名绳下”；《萧望之传》则说他“不甚从儒术，任用法律”。此外类似的记载也见于盖宽饶与匡衡两传。而且如果不是受到嫡庶制度的阻挠，他早已舍“柔仁好儒”的元帝，而改立“明察好法”的淮阳王为太子了（见《元帝纪》及《韦玄成传》）。所以宣帝表面上对循吏教化的敷衍正可看作政治势力不得不向代表着大传统的儒教妥协。他在循吏之中独取黄霸也是别有隐情的。《黄霸传》云：

> 霸少学律令，喜为吏。……为人明察内敏，又习文法，然温良有让，足知善御众。为丞处议，当于法，合人心。

这正合乎宣帝所赏识的“文法吏”的典型，而与韩延寿那种“上礼义，好古教化”的儒家型的循吏，截然异趣。

韩延寿的悲剧结局尤足以说明循吏的教化和汉廷法令之间是存在着某种内在矛盾的。据《汉书》本传，韩延寿最后在左冯翊任内和御史大夫萧望之发生了严重冲突，彼此互揭罪状。但是他败诉了，结果是“诬愬典法大臣，欲以解罪，狡猾不道，天子恶之，延寿竟坐弃市”。这是两汉时代一件大狱，所以稍后扬雄在《法言》中还特别举“韩冯翊之愬萧”为“臣自失”之一例（卷十《重黎》篇）。我们今天已无法判断此案的真相，[52]但是“狡猾不道，天子恶之”的话则特别值得注意。韩延寿的罪状中以下列两项最为重要：第一是他在东郡太守任内为“都试讲武”之礼，竟成为“僭上不道”。韩延寿因“好古教化”而推行礼乐，不料反因此引起了宣帝的疑忌。汉代郡守权重，本已使朝廷不安。这一点后文当另有说明。韩延寿以教化而颇得吏民之心，自然更容易招祸了。他的第二大罪状是“取官钱帛，私假徭役吏民”[53]。颜师古解此句的“假”字为“顾赁”，这和他注《食货志上》“分田劫假”之“假”作“赁”大体一致，但其意义尚欠明晰。其实“假”字当解为“假贷”之意，与前引《兒宽传》中“收租税时裁阔狭与民相假贷”之“假贷”，意义完全相同。[54]所以这句话的意思是说韩延寿擅将公家的钱假贷给吏民以供徭役。从儒家教化的观点说，这正是一种爱民的德政，但是以朝廷法令而言，则反而成为郡守假公济私以收买民心的一大罪状了。韩延寿受刑的动人一幕尤其显示出他是怎样得到吏民的衷心爱戴。《汉书》本传记载道：

> 吏民数千人送至渭城，老小扶持车毂，争奏酒炙。延寿不忍距逆，人人为饮，计饮酒石余。使掾吏分谢送者：“远苦吏民，延

寿死无所恨。"百姓莫不流涕。延寿三子皆为郎吏,且死,属其子勿为吏,以己为戒。子皆以父言,去官不仕。

左冯翊这数千吏民显然是以集体的行动对朝廷表示了最强烈的抗议。韩延寿的礼乐教化渊源于当时的大传统,然而却与朝廷关于"吏道"的规定发生了基本的抵触。他以大传统的"师儒"自居,每治一郡便运用"吏"的职权来建立文化秩序。但是他料不到竟因此而招来"狡猾不道,天子恶之"的大祸,以至"弃市",难怪他临刑时心灰意懒,要戒其子"勿为吏"了。由此可见,循吏虽兼具"吏"与"师"的双重身份,但是这双重身份却不是永远融合无间的。概略言之,"吏"代表以法令为中心的政治秩序,"师"则代表以教化为主的文化秩序;用中国原有的概念说,即是"政"与"教"两个传统,也可以称之为"政统"与"道统"。这两个传统之间的关系是不即不离的,一方面互相支援,一方面又不断发生矛盾。汉代的循吏恰好处在这两个传统的交叉点上,因此循吏的研究特别有助于我们理解中国传统中的政教关系。下面我们要接着分析这两个传统在"吏道"观念上的根本分歧。

(五) 两种吏道观的对照

《尚书·泰誓上》云:

天佑下民,作之君,作之师。

《孔传》释此语说:

天佑助下民,为立君以政之,为立师以教之。

古文《泰誓》虽伪，但此语则不伪，因为《孟子·梁惠王下》早已征引过它了。又《国语·晋语一》也说：

> 民生于三，事之如一：父生之，师教之，君食之。非父不生，非食不长，非教不知。

可见在中国古代的一般观念中，君与师是同样重要的，政与教也是不容偏废的。汉代的循吏对于他们治下的“民”而言，便是既“作之君”而又“作之师”，既“食之”而又“教之”。详细的情况留待后面再说，现在让我们先讨论君师政教的分合问题。章学诚《文史通义》内篇五《史释》说：

> “以吏为师”，三代之旧法也；秦人之悖于古者，禁《诗》、《书》而仅以法律为师耳。三代盛时，天下之学无不以吏为师。《周官》三百六十，天人之学备矣；其守官举职而不坠天工者，皆天下之师资也。东周以还，君师政教不合于一，于是人之学术，不尽出于官司之典守；秦人以吏为师，始复古制，而人乃狃于所习，转以秦人为非耳。秦之悖于古者多矣，犹有合于古者，“以吏为师”也。

章学诚在这里对古代文化史的发展提出了一个很有现代眼光的观察。他的主旨是说：三代时君师政教是合一的，春秋以后君师政教便分裂为二了。这个从合一到分裂的发展是无可置疑的。《庄子·天下》篇所说的“道术将为天下裂”便是对这一现象的确切的描述。不但中国古代有此突破性的发展，世界其他古文明也多经过这一突破

的阶段。这也就是近来西方社会学家和哲学家所特别注意的"哲学的突破"(philosophic breakthrough)。[55]章学诚的深刻之处尤在于他已隐约地察觉到这一发展是带有必然性的。他在《原道上》说:

> 盖君师分而治教不能合于一,气数之出于天者也。周公集治统之成,而孔子明立教之极,皆事理之不得不然,而非圣人故欲如是以求异于前人,此道法之出于天者也。

此处所谓"天"即今语所谓"必然"或"规律",是不以人的主观愿望为转移的。

章氏指出"秦人以吏为师,始复古制"也是合乎事实的。然而由于受到权威主义观点的限制,他似乎颇以秦人在这一方面"合于古"为可取。[56]他好像认为,如果"以吏为师"不限于"法律",而同时也包括《诗》、《书》等儒家经典在内,那么秦制便无可訾议了。章氏在这一点上,显然陷于矛盾而不自知,因为根据他自己的历史判断,"君师分而治教不能合于一"乃是"气数之出于天"和"事理之不得不然"。用现代的话说,在"哲学的突破"发生之后,文化系统和政治系统分化为二,各具相对的独立地位,从此便不能契合无间了。

秦人"以吏为师"在思想上渊源于法家的传统,从商鞅、韩非以至李斯都主张用政治系统来消解文化系统。所以商鞅先有"燔《诗》、《书》而明法令"之举(见《韩非子·和氏》篇),而韩非后来更明白地宣言:

> 故明主之国,无书简之文,以法为教;无先王之语,以吏为师。(《韩非子·五蠹》)

秦始皇三十四年(公元前213年),丞相李斯的奏议提出"若有欲学法令,以吏为师"(《史记·秦始皇本纪》),即完全根据商、韩的理论而来。"以吏为师"至此更正式成为秦代的一个基本政策了。总之,在法家思想支配之下,不但"吏"与"师"、"政"与"教"合而为一,而且"师"从属于"吏","教"也完全由"政"出。这也许比三代的政教合一更为严厉。但是事实证明,政教既分之后已不是政治势力所能强使之重新合一的了。李斯奏议说:"私学而相与非法教之制,人闻令下,则各以其学议之。"这句话生动地反映了当时政教分途的实况。

秦代"以吏为师"的政策事实上是企图用政治秩序来取代文化秩序。这个政策在长程的历史发展中虽归于失败,但在当时则带来了严重的后果。从本文的观点说,我们必须指出,"以吏为师"使循吏的出现在事实上成为不可能。相反地,它却为酷吏提供了存在的根据。秦代守令之所以多流于残酷是和这一背景密切相关的。蒯通在秦末乱起之后对范阳令徐公说道:

> 秦法重。足下为范阳令十年矣,杀人之父,孤人之子,断人之足,黥人之首,不可胜数。然而慈父孝子莫敢倳刃公之腹中者,畏秦法耳!今天下大乱,秦法不施,然则慈父孝子且倳刃公之腹中,以成其名。此臣之所以吊公也。[57]

秦吏只知有政治秩序,不知有文化秩序,所以对大传统中的基本价值如父慈子孝之类往往置之不顾。一旦政治秩序面临崩溃的危机,秦吏自然便首当其冲,成为人民报复的对象。《史记·秦始皇本纪》"二世元年"条云:

> 山东郡县少年苦秦吏,皆杀其守、尉、令、丞反,以应陈涉。

可见上引蒯通的话是丝毫没有夸张的。

人民之所以对秦吏普遍地不满，则是因为他们对于“吏道”另有一套看法而和秦廷的观点恰好形成了尖锐的对立。儒家仁爱教化的吏道观念长期以来早已在大传统中生根。秦代法令虽严苛，却始终不能把这种根深蒂固的观念从一般人的心中完全消灭掉。这是政教分立的必然结果。“教”提供了一个超越的支撑点（Archimedian Point），使人可以“闻令下，则各以其学议之”。秦代的法令确曾在短期内有效地压制了文化的活力，使它几乎完全动弹不得。但是以儒教为主体的大传统仍然不绝如缕，最后还是随着秦代政治秩序的全面崩溃而重新获得生机。

秦代存在着两种不同的“吏道”观，分别地代表着“政”与“教”两个方面，这一点已由最近出土的秦代文献充分证实了。1975 年湖北睡虎地十一号墓发现保存了大量的秦简，其中绝大部分是秦律，但有两件文献和本文的研究有特别密切的关系。第一件是《语书》，一般研究文学中往往称之为《南郡守文书》；第二件则是《为吏之道》。自发现以来，中外学者对这两个文件已有不少的讨论。本文不拟涉及其中种种枝节的考证。从本文的主旨出发，我们觉得这两个文件的性质恰好可以说明“政”、“教”两种“吏道”观点的分歧。

《语书》是官方文告，以南郡守腾的名义于始皇二十年（公元前227 年）颁发给各县道的地方官吏。十一号墓主生前是地方小吏，故得保存一份。这个文告十足地体现了秦代“以法为教”的精神。它说：

> 古者，民各有乡俗，其所利及好恶不同，或不便于民，害于邦。是以圣王作为法度，以矫端民心，去其邪僻，除其恶

俗。……凡法律令者，以教道民，去其淫僻，除其恶俗，而使之之于为善也。

秦廷也重视“移风易俗”，但不是根据大传统的礼乐以推行“教化”，而是用政府所制订的“法律令”来“教导民”和“除其恶俗”。可见在秦代体制中“教”即由“法”出，此外并没有独立的源头。《语书》又说：

凡良吏明法律令，事无不能也……恶吏不明法律令。

这显然是以是否“明法律令”作为判别“良吏”与“恶吏”的第一标准。“良吏”必须“明法律令”，因为非如此他便不能执行“教导民”的任务。所以这篇文告完全证实了韩非所谓“无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师”的原则。韩非的理论其实也正是从秦代的实际政治经验中观察得来的。

《语书》所代表的是秦代官方对于“吏道”的观点，但是《为吏之道》的性质则迥然不同。它不是官方文书，而是私人编写的，其主旨在告诉人怎样才能做一个合标准的治民之“吏”。《为吏之道》在思想上的最大特色便是混合了儒、法、道各家的成分，更值得注意的是其中儒家思想还占据着主要的位置。例如“宽容忠信”、“惠以聚之，宽以拓之”等语，和上篇所引董仲舒“推恩以广施，宽制以容众”的说法几乎先后如出一口。还有一些句子则十分接近汉代循吏的教化语言，如“除害兴利，慈爱万姓”以及“民之既教，上亦毋骄，孰导毋治(怠)”等皆其例。此中“除害兴利”四字在汉代常用在地方官的身上。《汉官解诂》(见孙星衍校集《汉官七种》本)且列“兴利除害”为“太守专郡”的正式职责之一。《为吏之道》也强调地方官的“师”的功能，故说：

凡戾人，表以身，民将望表以戾真。表若不正，民心将移，乃难亲。

“戾”作“帅”解，所以“戾人”即是“帅人”。这几句话显然是来自儒家的传统，与法家“以吏为师”之意大相径庭。孔子说：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”（《论语·颜渊》）又说：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”（《论语·子路》）两相比较，《为吏之道》的话无疑即是《论语》的通俗化翻版。而且引文中的“表”字又与后来汉代常见的“良吏为民之表”的用法完全一致。《为吏之道》的作者同情于儒家关于“吏”的观点，因此也就连带地接受了儒家“治人”必先“修己”的前提。《为吏之道》开始第一节即说：

反赦其身，止欲去愿。

整理者注曰：“赦，疑读为索，反赦其身即反求于自己。”“止欲去愿”则注云：“遏止私欲。”这一理解是正确的。不过我们必须指出，这个“修己”的功夫是针对“吏”而发的，并不是要被治的人民反求诸己和遏止私欲。同节又有“正行修身”一语，这更明显是儒家的语言了。刘向《说苑》卷十《敬慎》篇云：

修身正行，不可以不慎。

又《汉书》卷四十四《淮南厉王传》载文帝令薄昭予厉王书，有云：

大王不思先帝之艰苦，日夜怵惕，修身正行。

都恰可与《为吏之道》的"正行修身"互证，所以《为吏之道》确预设了儒家修、齐、治、平的实践程序。下面这一段话则集中地表现了《为吏之道》中的儒家观点：

> 术(怵)悐(惕)之心，不可不长。以此为人君则鬼(怀)，为人臣则忠；为人父则兹(慈)，为人子则孝；能审行此，无官不治，无志不彻，为人上则明，为人下则圣(听)，君鬼臣忠，父慈子孝，政之本也；志彻官治，上明下圣，治之纪也。

此段开端"怵惕之心"即指修养而言，上引《汉书》"日夜怵惕，修身正行"可证。齐家、治国之道始于个人修养；君怀、臣忠、父慈、子孝也"一以贯之"。这和儒家"自天子以至庶人，壹是皆以修身为本"之说大致是相通的。[58]

和《语书》相对照，《为吏之道》所反映的显然是大传统中的吏道观。所以前者只强调以"法律令"为唯一根据的政治秩序，而后者则兼重"吏"的教化功能，在政治秩序之外还关心到文化秩序。总之，《为吏之道》保存了"政"、"教"分离以后的"教"的观点。秦代"以法为教"、"以吏为师"的政策并未能完全截断儒家的教化思想伏流。由此可见汉代循吏观念的出现和发展自有其深远的文化背景，《为吏之道》便透露了此中的消息。

秦代"以吏为师"的政治秩序崩解以后，儒教因压力遽失而开始复苏。儒家强调政治秩序必须建立在文化秩序的基础之上，因此重"师"更过于重"吏"。根据这一观点，他们在讨论地方官的功能时，也往往把推行"教化"看得比执行"法令"更为重要。董仲舒在他的著名的对策中，一方面攻击秦代"师申、商之法，行韩非之说"及由此而来

的“好用憯酷之吏”，另一方面则主张设立太学以培养“教化之吏”。这便给循吏的出现提供了理论的根据。董仲舒说：

臣愿陛下兴太学，置明师，以养天下之士，数考问以尽其材，则英俊宜可得矣。今之郡守、县令，民之师帅所使承流而宣化也。故师帅不贤，则主德不宣，恩泽不流。今吏既亡教训于下，或不承用主上之法，暴虐百姓，与奸为市，贫穷孤弱，冤苦失职，甚不称陛下之意。是以阴阳错谬，氛气充塞，群生寡遂，黎民未济，皆长吏不明，使至于此也。[59]

董仲舒从“教”的观点出发，所以强调“郡守、县令，民之师帅”，即以“师”为地方官的第一功能，“吏”的功能反而居于次要的地位。他把“教训于下”列在“用主上之法”之前，这正表示在他的观念中，文化秩序比政治秩序更为重要。事实上，通西汉一代，名臣奏议凡涉及吏治的问题几乎无不持儒家教化之说。对于只知奉行朝廷法令以控制人民的地方长吏，议者一概斥之为“俗吏”。让我们试举几个例子作为说明。

贾谊在著名的《陈政事疏》中说：

夫移风易俗，使天下回心而向道，类非俗吏之所能为也。俗吏之所为务在于刀笔筐箧，而不知大体。[60]

王先谦《汉书补注》此条下引周寿昌曰：

刀笔以治文书，筐箧以贮财币，言俗吏所务在科条征敛也。

周解甚确。“刀笔筐箧”的“俗吏”即是前文所引《兒宽传》所谓“文史法律之吏”。这种“俗吏”只知道如何去完成朝廷所交给他们的政治任务，如要求人民严守法纪和征敛赋税，但是对人民的生活则毫不关心。他们把执行“法令”看作自己在宦途上得意的唯一保证，因此往往不免流于严酷。“俗吏”和“酷吏”事实上是属于同一类的，不过程度有别而已。他们都是“循吏”的反面。循吏不但对于人民“先富之而后教之”，而且在“法令”和人民利益发生正面冲突的时候，他们甚至不惜违抗“法令”。上一节中兒宽“收租税时与民相假贷”和韩延寿“取官钱帛，私假徭役吏民”，便是两个具体的例证。

宣帝时王吉上疏[61]也着重地指出：

> 今俗吏所以牧民者非有礼义科指，可世世通行者也，独设刑法以守之。其欲治者，不知所由。以意穿凿，各取一切，权谲自在，故一变之后不可复修也。是以百里不同风，千里不同俗，户异政，人殊服，诈伪萌生，刑罚亡极，质朴日销，恩爱浸薄。孔子曰：“安上治民，莫善于礼”，非空言也。王者未制礼之时，引先王礼宜于今者而用之。臣愿陛下承天心，发大业，与公卿大臣延及儒生，述旧礼，明王制，驱一世之民济之仁寿之域，则俗何以不若成、康，寿何不若高宗？[62]

元帝时匡衡上疏则说：

> 今俗吏之治，皆不本礼让而上克暴，或忮害好陷人于罪，贪财而慕势，故犯法者众，奸邪不止，虽严刑峻法，犹不为变。此非其天性，有由然也。[63]

颜师古注末语曰：

> 非其天性自恶，由上失于教化耳。

王、匡二疏都一方面攻击“俗吏”仅恃“刑法”为维持政治秩序的工具，另一方面强调“礼义”、“教化”才是“治民”的根本。所以他们其实是主张用儒家型的“循吏”来取代汉廷所任用的“俗吏”或“酷吏”。

贾谊、董仲舒以来的大传统一直在强调郡守、县令必须首先发挥“师”的教化功能，而将执行“法令”的“吏”功能放在次要的位置。这是汉代循吏的思想渊源之所在。但是从制度史的观点说，汉代循吏以“教化”自任则是完全没有根据的。汉廷并没有规定守、令有“教化”的任务。据《汉书·百官公卿表上》，只有“三老”才是真正“掌教化”的人。汉代诏令中，也只承认“三老”是“民之师”，而“三老”则与“孝弟”、“力田”等同是所谓“乡官”。他们是地方民众的代表，与“吏”分属于两个完全不同的系统。[64]汉承秦制，故严格言之，“吏”的本职仍然是奉行朝廷的法令。不过由于汉廷已公开接受儒教为官学，因此不得不默认地方官兼有“师”的功能而已。以下让我们举两个例子来说明汉代守、令的本职在制度上确是执行“法令”之“吏”而不是推行“教化”之“师”。《汉书》卷八十三《薛宣传》记薛宣答吏职之问云：

> 吏道以法令为师，可问而知。及能与不能，自有资材，何可学也？

这里“吏道以法令为师”一语最能表示汉代的吏职仍然限于执行“法令”，与秦制是一脉相承的。礼乐教化根本不在吏的法定的权限之内。但是更明显的例子则是成帝时代的琅邪太守朱博。《汉书》卷八

十三本传说：

> 博尤不爱诸生，所至郡辄罢去议曹，曰："岂可复置谋曹邪！"文学儒吏时有奏记称说云云，博见谓曰："如太守汉吏，奉三尺律令以从事耳，亡奈生所言圣人道何也！且持此道归，尧、舜君出，为陈说之。"其折逆人如此。

朱博是"武吏"出身，似乎对儒生颇为反感，因此他的作风恰好是循吏的反面。罢除议曹便提供了一个具体的说明。汉代郡守之有议曹，犹如皇帝之有谏大夫、议郎之类。循吏接受儒家的观念，以受言纳谏为美制，如上一节所讨论的韩延寿"所至聘其贤士，以礼待用，广谋议，纳谏争"。两汉书中有关议曹的记载不过三四处，但除上引《朱博传》中一条外，有两条都见于《循吏传》。[65]西汉宣帝时龚遂在皇帝召见前夕曾受议曹王生的教戒，他即据王生所教以陈对。[66]东汉初年任延拜会稽都尉，"会稽颇称多士。延到，皆聘请高行如董子仪、严子陵等，敬待以师友之礼。……吴有龙丘苌者隐居太末……乘辇诣府门，愿得先死备录。延辞让再三，遂署议曹祭酒。"[67]我们自不能据此极少数材料而断定循吏和议曹有什么特殊关联。但与"所至郡辄罢去议曹"相对照，则朱博的作风和循吏背道而驰是无可置疑的。议曹为散员，或置或罢皆可由地方长官个人决定，足证汉代郡守颇能自专。循吏的教化措施多是自出心裁，未必受朝廷指示，也由此益可见。

上引朱博答复文学儒吏的话则尤其重要，应略加分析。第一，他说："太守汉吏，奉三尺律令以从事。"这句话可以看作汉代太守在法制上的正式定义。"三尺"指法律文书。《汉书》卷六十《杜周传》："不循三尺法。"孟康注曰："以三尺竹简书法律也。"居延汉简有一简是诏

令目录，其长度适为汉三尺，尤为实证。[68]《杜周传》又说："前主所是著为律，后主所是疏为令。"所以"律令"统指历代皇帝所订之"法"。汉代太守的正式职务便是奉行这些"律令"，以维持政治秩序。朱博此语和薛宣所谓"吏道以法令为师"是完全一致的。第二，朱博拒绝听取文学儒吏向他讲"圣人道"，即是明白表示他不屑为"循吏"。文学儒生所称说的大抵不外礼乐教化之类的儒家观点，而他对于这一套则完全不感兴趣。因此他才以讥讽的口吻要他们把这种说辞留待"尧、舜之君"。汉代太守和属吏之间有"君臣之义"，故朱博此处以"君"自许。这一点后文还会提及，暂不多说。朱博的例子最能从反面说明，汉代循吏致力于文化秩序的建立完全出于自作主张。秦代之吏多"酷"，上文已加证明。汉代的政策放宽了一大步，对于地方官吏的统治方式大致采放任的态度，故吏之为"循"、为"酷"可由各人的思想和风格来决定。但汉廷对于"吏"的基本要求则仍是秦代的延续，即必须"奉三尺律令以从事"。试想礼乐教化如果是出于朝廷的旨意，则朱博何敢如此理直气壮地拒斥"圣人之道"？朱博已是西汉末期的人物，哀帝建平二年（公元前 5 年）他在一个月之内先后拜御史大夫以至丞相。这时儒教表面上定于一尊已超过了一个世纪，然而像朱博这样一个鄙薄儒教的人竟能一帆风顺地攀登至官僚系统的顶峰。这一事实也迫使我们不能不重新思考汉廷和儒教之间的微妙关系。

薛宣和朱博关于"吏道"的界说大体上代表了官方的观点。但是另一方面，自西汉中叶以后，大传统中的吏道观也逐渐深入人心。《盐铁论·申韩第五十六》文学曰：

> 法能刑人，而不能使人廉；能杀人，而不能使人仁。……所贵良吏者，贵其绝恶于未萌，使之不为非，非贵其拘之囹圄而刑

> 杀之也。今之所谓良吏者，文察则以祸其民，强力则以厉其下；不本法之所由生，而专己之残心，文诛假法以陷不辜、累无罪，以子及父，以弟及兄，一人有罪，州里惊骇，十家奔亡。

昭帝时盐铁争议，以御史大夫为首代表朝廷的观点，以贤良、文学代表民间大传统的观点。朝廷以律令为重，故御史大夫推重法家；大传统以儒教为根据，故文学开宗明义便说："窃闻治人之道……广道德之端……而开仁义……然后教化可兴，而风俗可移也。"（《本议第一》）上引文学之言，便列举了两种不同的"吏"："绝恶于未萌，使之不为非"的"良吏"即是"兴教化、移风俗"的循吏；"文察"、"强力"型的"今之所谓良吏"则是朝廷所欣赏的酷吏，汉代两种吏道观的对比在《盐铁论》中是表现得非常清楚的。

以"教化"代替"刑杀"是汉代儒士的共同要求，上起西汉的贾谊、董仲舒，下至东汉的王符无不反复言之。[69] 因此在一般的社会观念中，"吏道"绝非如薛宣所云，只是"以法令为师"。相反地，儒教经典在"吏道"中所占的分量远比律令为重。这一点在西汉晚期的一部小学教科书中有极清楚的反映。《急就篇》说：

> 宦学讽《诗》、《孝经》、《论》，《春秋》、《尚书》、"律令文"。治礼掌故砥砺身，智能通达多见闻。[70]

《急就篇》相传出自元帝时代（公元前 48—前 33 年在位）史游之手，是一部流传极广的字书。在西汉末叶，《急就篇》已传到了边疆，敦煌和居延出土的汉简中都有此书的残简。[71] 所以此书颇能反映当时人的一般观念。上文所引有关"宦学"一节便是大传统中吏道观的具体说明。"宦学"即是"吏学"的同义语，其必读之书首先是儒家经典。第

一句之《论》乃《论语》的简称，如《鲁论》、《齐论》、《古论》之例。成帝时张禹精于《论语》，他整理的本子号为《张侯论》。《汉书》卷八十一本传载当时流行语“欲为《论》，念张文”，尤为《论》即《论语》之证。《急就篇》论“宦学”先列《诗经》、《孝经》与《论语》三书是饶有深意的。因为《诗经》在汉代是“谏书”，即儒生持“道”以议“政”的一部宝典，而《孝经》、《论语》则是教化思想的总汇。汉儒向朝廷敷陈“德治”往往引此二书之文为立说的根据。《春秋》在汉代被公认为孔子所自著之书，《尚书》则是古史，何以在《急就篇》中反而与“律令文”并列呢？这是因为这两部书早已被朝廷用来“断狱”，具有法律的性质了。《史记·酷吏列传·张汤》说：

> 汤决大狱，欲傅古义，乃请博士弟子治《尚书》、《春秋》。

可见《急就篇》此节列举书名次第经仔细斟酌，绝非漫无标准。“德治”在前，“刑治”在后，“律令文”在宦学必读书中则居末位。这一安排正如实地反映了大传统中的吏道观。此节第三句中的“砥砺身”即指“修身”而言，也是汉代儒吏的常用语。《汉书》卷七十六《王尊传》“又出教敕掾、功曹，各自底厉，助太守为治”可以为证。“修身”是大传统中吏道观的一个不可分割的部分，自孔子以来流衍不绝，前引秦简《为吏之道》中也有其说。《急就篇》虽是一部启蒙的字书，其中却保存了汉代吏学的具体内容，其史料价值是不容忽视的。

总结地说，汉代一直存在着两个关于“吏道”的不同观点：一个是朝廷的观点，上承秦代而来，所以“吏”的主要功能只能是奉行“律令”；另一个是大传统的观点，强调“化民成俗”为“吏”的更重要的任务，奉行“律令”仅在其次。在思想上，前一观点与法家的关系很深，并为“酷吏”或“俗吏”的行为提供了理论的根据。后一观点则渊源于

儒教，“循吏”的礼乐教化论即由此而起。这两个观点当然不是完全对立的，但取向(orientation)确有不同：前者可称之为“吏”的取向，后者则不妨名之为“师”的取向。这分野几乎在汉代一切文献中都可以获得印证，其重要性是不容忽视的。

（六）循吏与文化传播

汉代循吏在文化传播方面的活动，两汉书《循吏传》记之甚详，此外其他传记和碑铭中也随处可见。本文不能详引一切有关史料以说明循吏的具体教化过程，因为那样做便会流为一部“汉代循吏资料汇编”了。本节只能采取提要钩玄的方式，运用一个整体的观念来阐释循吏在中国文化史上的意义。不用说，正史和碑文中的记载自不免有溢美的严重问题。在绝大多数的情形下，我们都没有异源的史料足以与碑传文字互相参证。因此个别的事迹是否都真实可信，我们无从判断。但本文所研究的是把循吏作为一种典型人物的活动方式，就这一点言，我们的证据是极其充足的。以下征引史料仅取其中所透露的一般性的活动方式，个别事迹的真实性只好存而不论。不容讳言，中国史学的语言一向笼罩在一层道德判断的浓雾之中，但现代的读者并不难透过这层浓雾去认识客观的历史面目。

我们在上面已经指出，汉代循吏的治民内容和方式都与儒家的原始教义是一致的。这一事实有力地说明了循吏的推行教化确是出于自觉地实践儒家的文化理想——建立礼治或德治的秩序。因此，个别循吏的活动虽因时因地而各有不同，但万变不离其宗，都合乎儒家、特别是孔子的基本教义。现在我们必须证实这一推断。

五十年前，政治学者张纯明曾以英文发表了一篇研究循吏的专著。这篇专著是通论中国史上自汉至清的循吏的。他分析正史中的

《循吏传》,指出他们的成就表现出三个主要特征:一、改善人民的经济生活;二、教育;三、理讼。张氏特别注意到教育一项的重要性。他所说的教育则指两个方面:一是正式的学校教育,如文翁之立郡学;一是社会教育,即对于一般人民的礼乐教化。他并且强调地说:循吏如果仅仅致力于改善人民的经济生活,而不同时对他们的文化和社会生活也加以改进的话,那么他便不成其为第一流的循吏了。[72]

张氏此文是纯从现代地方行政的观点立论的,他并没有讨论到循吏的文化意义。他甚至根本没有注意循吏和孔子以来的儒教有任何历史的关系。但正因如此,这篇文字才特别值得一提,因为它的作者丝毫没有儒家的成见,但它所作的纯现象论的描述最后竟和儒家教义不谋而合。读者不难发现,此文所归纳出来的三大特征正是孔子所重视的"富之"、"教之"和"无讼"。这可以旁证我们关于循吏有意识地推行儒教的推断。以下让我们举例稍作说明。

《汉书·循吏传·召信臣》:

> 召信臣字翁卿,九江寿春人也;以明经甲科为郎,出补谷阳长,举高第,迁上蔡长。其治视民如子,所居见称述……迁南阳太守,其治如上蔡。信臣为人勤力有方略,好为民兴利,务在富之。躬劝耕农,出入阡陌,止舍离乡亭,稀有安居时。行视郡中水泉,开通沟渎,起水门提阏凡数十处,以广溉灌,岁岁增加,多至三万顷。民得其利,畜积有余。信臣为民作均水约束,刻石立于田畔,以防分争。禁止嫁娶送终奢靡,务出于俭约。府县吏家子弟好游敖,不以田作为事,辄斥罢之,甚者案其不法,以视好恶。其化大行,郡中莫不耕稼力田,百姓归之,户口增倍,盗贼狱讼衰止。吏民亲爱信臣,号之曰召父。

《后汉书》卷四十三《何敞传》云：

> 岁余，迁汝南太守。敞疾文俗吏以苛刻求当时名誉，故在职以宽和为政。立春日，常召督邮还府，分遣儒术大吏案行属县，显孝悌有义行者。及举冤狱，以《春秋》义断之。是以郡中无怨声，百姓化其恩礼。其出居者，皆归养其父母，追行丧服，推财相让者二百许人。（注引《东观记》曰："高谭等百八十五人推财相让。"）置立礼官，不任文吏。又修理鲖阳旧渠，百姓赖其利，垦田增三万余顷。吏人共刻石，颂敞功德。

召信臣是西汉元帝时人，何敞则大约卒于东汉安帝之世（107—125），相去一百余年，但两人的治民内容和方式大致相同。例如富民、教民和理讼三项始终构成循吏活动的主要特色。何敞不在《循吏传》中，正如西汉的韩延寿。但他是一个典型的循吏则毫无问题。此处特别引他为例，以见研究汉代循吏决不应以两汉书的《循吏传》为限。如果仅据《循吏传》中少数例子来分别两汉循吏的前后不同，则不免带有很大的片面性。

《汉书·循吏传序》特别强调循吏"所居民富"的特色，我们必须对这一点稍加分析。在循吏的"富民"活动中，自然以水利灌溉和农田开拓最为重要。前已引西汉文翁、召信臣之例。东汉以下这一类的记载更多至不胜举，下面是几个特别有代表性的例子。

杜诗，建武七年（31 年）迁南阳太守，"又修治陂池，广拓土田，郡内比室殷足。时人方于召信臣，故南阳为之语曰：'前有召父，后有杜母。'"[73]这个例子的重要性在于它说明了两汉循吏"富民"工作的延续不断。据《水经注》[74]，南阳水利"汉末毁废，遂不修理"。但郦道元又接着说太康三年（282 年）杜预"复更开广，利加于民。今废不修

矣”。《水经注》记召信臣的水利工程始于建昭五年(公元前 34 年),则前后持续了三个世纪以上。

王景,建初八年(83 年)迁庐江太守。“先是百姓,不知牛耕,致地力有余而食常不足。郡界有楚相孙叔敖所起芍陂稻田(注:陂在今寿州安丰县东),景乃驱率吏民,修起芜废,教用犁耕,由是垦辟倍多,境内丰给。遂铭石刻誓,令民知常禁。又训令蚕织,为作法制,皆著于乡亭,庐江传其文辞。”[75]我们特别介绍王景在庐江的水利,不仅因为他是中国史上著名的水利工程师,而且更因为他的闸坝工程遗址最近已在安徽寿县安丰塘发现了。[76]

张导,建和三年(149 年)为巨鹿太守。“漳津泛滥,土不稼穑。导披按地图,与丞彭参、掾马道嵩等原其逆顺,揆其表里,修防排通正水路。功绩有成,民用嘉赖。”[77]

王宠,《水经注》水经十一“沔水”条记木里沟为汉南郡太守王宠所凿,“故渠引鄢水也,灌田七百顷,白起渠溉三千顷。膏粱肥美,更为沃壤也”(页二一)。

以上两条见于《水经注》,是郦道元在 5 世纪末期调查所得。张导一条即据当时尚存之碑文。我们相信这几处的记载都近于实录,证明汉代循吏在水利灌溉方面确有贡献。

上引《王景传》中记王景教人民犁耕和蚕织,这也是循吏“富民”工作中常见的部分。《后汉书·循吏列传》中还有任延东汉初出任九真太守,“九真(按:今越南河内、顺化一带)……不知牛耕,民……每致困乏。延乃令铸作田器,教之垦辟。田畴岁岁开广,百姓充给”。又有茨充为桂阳太守,“教民种植桑柘麻纻之属,劝令养蚕织履,民得利益焉”。李贤注引《东观记》说:“建武中,桂阳太守茨充教人种桑蚕,人得其利,至今江南颇知桑蚕织履,皆充之化也。”九真、桂阳在当时都是边境,循吏把较高的经济技术推广到这些地方是很可能的,虽

然记述之词难免夸张之嫌。让我们再引《循吏列传》以外的一个例子。《后汉书》卷五十二《崔寔传》云：

> 出为五原太守。五原土宜麻枲，而俗不知织绩，民冬月无衣，积细草而卧其中，见吏则衣草而出。寔至官，斥卖储峙，为作纺绩、织纴、练缊之具以教之，民得以免寒苦。

现存《四民月令》相传出自崔寔，也许是可信的。所以他能教五原人民种麻和织绩，毫不足异。崔寔可以说是循吏世家，他的父亲崔瑗，顺帝时(125—144)曾任汲县县令，为民"开稻田数百顷。视事七年，百姓歌之"(同上本传)。更值得注意的是崔寔的母亲刘氏，《崔寔传》说：

> 母有母仪淑德，博览书传。初，寔在五原，常训以临民之政，寔之善绩，母有其助焉。

这个故事使我们联想到前引酷吏严延年的母亲所说"仁爱教化"的话。循吏教化的观念在汉代大传统中植根之深，即此可见。

我们也必须指出，汉代地方官的考绩中包括户口和垦田的增加，这是所谓"兴利"的主要部分。人口和田亩的数量是和政府所得的赋役成正比例的，因此完全符合汉廷的劝农政策[78]。当时地方官甚至有虚报田亩的现象。《后汉书》卷三十九《刘般传》载永平十一年(68年)刘般上言有云：

> 又郡国以牛疫、水旱，垦田多减，故诏敕区种，增进顷亩，以为民也。而吏举度田，欲令多前，至于不种之处，亦通为租。可

申敕刺史二千石，务令实核，其有增加，皆使与夺田同罪。

即是明证。所以我们决不能把所有兴水利灌溉及鼓励农桑的地方官都一律看成实行儒家教化的循吏。事实上，酷吏也有"教民耕田种树理家之术"[79]的。而且地方官兴水利的传统由来已久，早起于战国之世，魏文侯时代的邺令西门豹和秦昭王时代的蜀守李冰都是著名的先例。[80]但我们在前面所举的例证则显然不能和普通地方官执行政府法律的情况相提并论。他们的功绩在数百年之后尚为当地人民所怀念，则其间必贯注了不少心力。而且循吏的"富民"也不限于水利农田，他们对于商业也同样加以保护。我们也举两个例子。《后汉书·循吏列传·孟尝》记孟尝为合浦太守事云：

郡不产谷实，而海出珠宝，与交阯比境，常通商贩，贸籴粮食。先时宰守并多贪秽，诡人采求，不知纪极，珠遂渐徙于交阯郡界。于是行旅不至，人物无资，贫者饿死于道。尝到官，革易前敝，求民病利。曾未踰岁，去珠复还，百姓皆反其业，商货流通，称为神明。以病自上，被征当还，吏民攀车请之。尝既不得进，乃载乡民船夜遁去。隐处穷泽，身自耕佣。邻县士民慕其德，就居止者百余家。

这是有名的"合浦还珠"的故事，《水经注》（水经十四，页一一）也记载孟尝为守，"有惠化，去珠复还"。第二个例子见于《桂阳太守周憬功勋碑》（收在《全后汉文》卷一〇三）。此碑立于熹平三年（174年）三月，原文甚长，又多有缺字，不能详引。大旨是称述周憬疏凿水道之功。碑文说桂阳与"南海接比，商旅所臻"，但水路极险，舟行困难。周憬既"伤行旅之悲穷，哀舟人困厄"，于是效法蜀守李冰的故事，命

良吏率壮夫加以治理。最后大功告成,"抱布贸丝,交易而至","船人叹于水渚,行旅语于途陆",这两处的记载在文字层面或不免夸张,但其中所透露的基本事实则是不容置疑的。

循吏的特色不仅是"富民",而尤在于"先富而后教",前引召信臣、何敞两例已足以为证。现在让我们再举一例以说明循吏的"先富后教"确是自觉地实践孔子之言。《三国志》卷十六《杜畿传》记杜畿在建安时(196—220)任河东太守事曰:

> 是时天下郡县皆残破,河东最先定,少耗减。畿治之,崇宽惠,与民无为。民尝辞讼,有相告者,畿亲见为陈大义,遣令归谛思之,若意有所不尽,更来诣府。乡邑父老自相责怒曰:"有君如此,奈何不从其教?"自是少有辞讼。班下属县,举孝子、贞妇、顺孙,复其繇役,随时慰勉之。渐课民畜牸牛、草马,下逮鸡豚犬豕,皆有章程。百姓勤农,家家丰实。畿乃曰:"民富矣,不可不教也。"于是冬月修戎讲武,又开学宫,亲自执经教授,郡中化之。

裴松之注引《魏略》曰:

> 博士乐详,由畿而升。至今河东特多儒者,则畿之由矣。

杜畿在河东的表现足以当循吏的典型而无愧。他不但尽力实行孔子"导德齐礼"和"必也使无讼"(《论语·颜渊》)的理想,而且明确地表示他的行动根据是来自《论语》的"既富矣,教之"。至于他亲自执经教授的成绩则又有《魏略》为之证实。所以杜畿的例子集中地显露了汉代循吏的特色,特别是在"师"重于"吏"这一点上。

西汉末期以来,由于儒教已深入社会,循吏之中颇有人更自觉到

"师"是他们的主要功能，因此地方官亲自与生徒讲学之事也更为普遍。上引杜畿"亲自执经教授"便是在这一风气下所形成的。《后汉书·儒林列传·牟长》记他建武初年任河内太守云：

> 及在河内，诸生讲学者常千余人，著录前后万人。著《尚书章句》，皆本之欧阳氏，俗号为《牟氏章句》。

同书《儒林列传·伏恭》记他建武时：

> 迁常山太守，敦修学校，教授不辍。由是北州多为伏氏学。

牟、伏两人名列《儒林列传》，可见身后定论他们都是经师。但他们讲经学竟都在太守任内，这可以看出汉代儒吏虽一身兼具"吏"与"师"两重身份，但二者并未合一。对于牟、伏两人而言，他们的最后认定更显然在"师"而不在"吏"。同书卷二十五《鲁丕传》：

> 元和元年(84年)征，再拜赵相。门生就学者常百余人。关东号之曰：五经复兴鲁叔陵。

则鲁丕也有资格和牟、伏同入《儒林列传》。同书同卷《刘宽传》记他在桓帝时：

> 典历三郡，温仁多恕，虽在仓卒，未尝疾言遽色。常以为：齐之刑，民免而无耻。吏人有过，但用蒲鞭罚之，示辱而已，终不加苦。事有功善，推之自下。灾异或见，引躬克责。每行县止息亭传，辄引学官祭酒及处士诸生执经对讲。见父老慰以农里之言，

少年勉以孝悌之训。人感德兴行，日有所化。

刘宽也是一个典型的循吏。王先谦《后汉书集解》本传引华峤《后汉书》云："为南阳太守，教民种柘、养蚕、织履，生民之利。"可见他的治民方针也是"先富后教"。不过他的"教"包括学校教育和社会教育两个部分：一方面他以"经师"的身份与学官诸生讲经，另一方面他又以"教化之师"的身份对民间父老子弟宣扬大传统中的道德观念。刘宽熹平五年(176 年)为太尉，故洪适《隶释》十一有"太尉刘宽后碑"。这个碑便是他的门生颍川殷苞等"共所兴之"的。由此可知他的"师"的身份比"吏"更受重视。[81]

以上都是郡守一级的循吏，下面再举几个县令长的例子。《后汉书·文苑列传下·刘梁》说：

桓帝时，举孝廉，除北新城长。告县人曰："昔文翁在蜀，道著巴汉，庚桑琐隶，风移碨磥。吾虽小宰，犹有社稷，苟赴期会，理文墨，岂本志乎！"乃更大作讲舍，延聚生徒数百人，朝夕自往劝诫，身执经卷，试策殿最，儒化大行。此邑至后犹称其教焉。

刘梁的例子最能说明汉代循吏对于"吏"、"师"之分的自觉。"赴期会，理文墨"，只是发挥"吏"的功能，这是他所不能满足的。因此他把主要的精神放在聚徒讲学上面。他在"吏"与"师"之间的抉择是非常清楚的。光和六年(183 年)所立的《汉成阳令唐扶颂》(《全后汉文》卷一〇四)有云：

抠衣受业，著录千人。朝益暮习，衎衎誾誾。尼父授鲁，何以复加？

这里颂扬的正是县令唐扶的兴学授徒。弟子著录先后至有千人之多,则学校规模可想而知。县令讲学的风气下及三国时代仍然存在。《水经注》水经十二“沔水”阴县条下云:

县东有县令济南刘熹,字德怡,魏时宰县,雅好博古。学教立碑,载生徒百有余人,不终业而夭者,因葬其地,号曰:生坟。(页二)

东汉循吏颇多县令长一级的人物。《后汉书·循吏列传序》曰:

自章、和以后,其有善绩者往往不绝。如鲁恭、吴祐、刘宽及颍川四长(李贤注:谓荀淑为当涂长,韩韶为嬴长,陈寔为太丘长,钟皓为林虑长。淑等皆颍川人也),并以仁信笃诚,使人不欺。

此所举七人之中,除吴祐、刘宽以外,都是县令长。此外尚有雍丘令刘矩和东平陵令刘宠(均见《后汉书·循吏列传》)也都是有名的循吏。又有西汉末年密令卓茂,在东汉初特别受到表扬(《后汉书》卷二十五)。卓茂和鲁恭两人更是所谓“死见奉祀”的典型,其祠至5世纪末尚存在,分见《水经注》水经九“洧水”及“滍水”。不但郡守、县令长推行教化,甚至亭长也有化民成俗的事。《后汉书·循吏列传·仇览》:

仇览字季智,一名香……为蒲亭长。劝人生业,为制科令。至于果菜为限,鸡豕有数。农事既毕,乃令子弟群居,还就黉学。其剽轻游恣者,皆役以田桑,严设科罚。躬助丧事,赈恤穷寡。

> 期年称大化。览初到亭，人有陈元者，独与母居，而母诣览告元不孝。览惊曰："吾近日过舍，庐落整顿，耕耘以时。此非恶人，当是教化未及至耳。母守寡养孤，苦身投老，奈何肆忿于一朝，欲致子以不义乎？"母闻感悔，涕泣而去。览乃亲到元家，与其母子饮，因为陈人伦孝行，譬以祸福之言。元卒成孝子。乡邑为之谚曰："父母何在在我庭，化我鸤枭哺所生。"

仇览后来在太学时为郭林宗所赏识，故他的事迹流传甚广，颇有异词。如李贤注引谢承《后汉书》说览"责元以子道，与一卷《孝经》，使诵读之"。袁宏《后汉纪》卷二十三"建宁三年"(170年)条并详引仇香(即览)告陈元母之语。但其人其事的大体应无可疑。《后汉书》中的循吏颇多县令长一级的人物是一个值得注目的现象，它似乎显示儒教大传统确实逐渐渗透到民间日常生活之中。《汉书》中也有朱邑为桐乡啬夫和召信臣为上蔡长，并在这些较低级的职位上表现了循吏的特色，但他们最后的成就仍然是在郡守的任上(见《循吏传》)。西汉末年以来的循吏则多有在县令任上即完成其教化任务者，如卓茂、鲁恭、颍川四长、刘矩、刘梁等都是显例。仇览的教化成绩且仅止于亭长之任，因为他自太学卒业之后便拒绝出仕了。总之，《后汉书》中的循吏人数远多于《汉书》(不限于《循吏传》)，而且县令级循吏的大量出现更是一个明显的特色。这一历史记载上的差异在一定的程度上反映了历史实际的变化，使我们具体地看到在儒教社会化的过程中两汉循吏究竟起了什么样的作用。

循吏不但逐步把大传统注入民间，而且也曾努力将中原的生活方式传播到边疆地区和少数民族的社会，因而不断地扩大了中国文化的影响范围。限于篇幅，这里只能举一二例稍作说明。据《后汉书·循吏列传·卫飒》，他在建武初年迁桂阳太守：

郡与交州接境，颇染其俗，不知礼则。飒下车修庠序之教，设婚姻之礼，期年间邦俗从化。

这个记载显然过分夸大了卫飒的教化效果，但他曾在桂阳从事教化的努力大概是可信的。同书《任延传》更为重要，传云：

建武初……诏征为九真太守。光武引见，赐马、杂缯，令妻子留洛阳。九真俗以射猎为业，不知牛耕，民常告籴交阯，每致困乏。延乃令铸作田器，教之垦辟，田畴岁岁开广，百姓充给。又骆越之民无嫁娶礼法，各因淫好，无适对匹，不识父子之性，夫妇之道。延乃移书属县，各使男年二十至五十，女年十五至四十，皆以年齿相配。其贫无礼聘，令长吏以下各省奉禄以赈助之。同时相娶者二千余人。是岁风雨顺节，谷稼丰衍。其产子者，始知种姓。咸曰："使我有是子者，任君也。"多名子为"任"。于是徼外蛮夷夜郎等慕义保塞，延遂止罢侦候戍卒。初，平帝时，汉中锡光为交阯太守，教导民夷，渐以礼义，化声侔于延……岭南华风，始于二守焉。

不用说，这一记载中颇有渲染和汉民族的偏见，但是其中也有可以辨识的基本史实。例如光武令任延的妻子留洛阳，《后汉书》并无解释。其实这是汉代的"质任"制度。据《三国志》卷二十四《王观传》，凡郡为"外剧"则太守须有任子。时王观为涿郡太守，为了降低人民差役的等级，自动定涿郡为"外剧"，"后送任子诣邺"[82]。九真在东汉初当是"外剧"，所以光武帝要留任延的妻子在洛阳为人质。证实了这一点，我们便可相信此事的大体轮廓是真实的。任延在九真所推行

的即是一般循吏的“先富后教”政策，毫不足异。他大概也和卫飒一样，曾在九真“设婚姻之礼”，至于骆越之民是否“无嫁娶礼法”，或有其法但与汉民族不同，我们只好存疑。关于效果方面的描写，原文无疑是夸张得过度了。不过我们确有理由相信“岭南华风”始于锡光、任延两人的教化。《三国志》卷五十三《薛综传》载综上疏孙权论交州事有云：

> 及后锡光为交阯，任延为九真太守，乃教其耕犁，使之冠履；为设媒官，始于聘娶；建立学校，导之经义。由此已降，四百余年，颇有似类。

据《薛综传》，综曾任合浦、交阯太守，又随吕岱越海南征，亲到九真。所以他的话是本之实地考察，自较可信。他在疏中只说“颇有似类”，语极平实，也无夸大之嫌。要而言之，我们固不能轻信儒教具有史书上所渲染的那种“化民成俗”的神奇力量，但是事实俱在，我们也不能完全否认循吏的教化确有助于儒教的传播。南方在中国史上的逐渐“儒教化”便是一个有力的见证。[83]任延后来又出任武威太守，他也同样在河西地区推行一贯的教化工作。本传说：

> 河西旧少雨泽，乃为置水官吏，修理沟渠，皆蒙其利。又造立校官，自掾吏子孙皆诣学受业，复其徭役。章句既通，悉显拔荣进之。郡遂有儒雅之士。

由于《后汉书·循吏列传序》中有“移变边俗”之语，因此有人以为这是东汉循吏的特色所在。[84]但是从本篇所引东汉循吏的活动来看，实际情形并非如此。内地的循吏事实上仍然比边郡为多。而且

西汉循吏也未尝不以“移变边俗”为己任，如最早的文翁在蜀郡推行教化便是因为“蜀地僻陋，有蛮夷风”。东汉边郡的循吏比西汉为多，大致可归于两个原因：第一是西汉末叶以来循吏的总人数逐渐在增加。由于儒教的影响日益扩大，为吏者人人都以争做循吏为荣。二世纪初班固《汉书》开始流传，西汉循吏的事迹更发生了示范的作用，“循吏”一词也成为对地方官的最高礼赞。例如熹平二年(173 年)所立的“汉故司隶校尉忠惠父鲁君碑”便说：

> 迁九江太守。……行循吏之道。统政口载，穆若清风，有黄霸、召信臣在颍南之歌。[85]

这种颂词似乎是受了《汉书·循吏传》的影响。熹平是灵帝年号，服虔、应劭为《汉书》注音义即在这个时期。循吏的总人数既增，边郡自然也相应而出现较多的教化活动。第二个原因是两汉的边郡情况颇有不同。东汉的政策是尽量把“内属”的少数民族包括在帝国的境内，并尽可能地置他们于郡县系统之内。例如凉州汉人与羌人杂处的情况早在东汉初年便已极为严重。这也是东汉何以特别有“移变边俗”的问题。[86]

汉代循吏虽是大传统的“教化之师”，然而这并不表示他们可以随心所欲地用大传统来取代各地的小传统，或以上层文化来消灭通俗文化。我们在上篇已指出，中国的大传统和小传统之间或上层文化和通俗文化之间是互相开放的，因而彼此都受对方的影响而有所变化。其结果是一方面大传统逐渐在民间扩散其移风易俗的力量，而另一方面小传统中的某些成分也进入了大传统，使它无法保持其本来面目。现在让我们以循吏为例对这一情况作一点具体的解说。《后汉书·循吏列传·王景》说：

> 初，景以为《六经》所载，皆有卜筮，作事举止，质于蓍龟，而众书错糅，吉凶相反，乃参纪众家数术文书，冢宅禁忌，堪舆日相之属，适于事用者，集为《大衍玄基》云。

从现代的眼光看，王景的《大衍玄基》竟可说是一部集迷信之大成的书。即使在东汉，王充《论衡》中《四讳》、《调时》、《讥日》、《卜筮》、《辨祟》等篇便已针对这些迷信而发。那么我们是否应该怀疑循吏的"移风易俗"的功能呢？首先我们愿意指出，循吏如王景对于世俗迷信的注意和王充的批评恰好可以看作汉代大、小传统互相沟通的证据。以王充而言，他曾屡为州、郡、县的属吏（功曹掾、州从事、治中等），注意民间各种禁忌，并搜集一切有关的记载。因此《论衡》中才保存了大量的汉代风俗信仰。此外他还写了《讥俗》和《政务》两书（据《自纪》篇），也都与他的地方吏职有关。他写这一方面的文字正是出于"移风易俗"的动机，故曰："《讥俗》之书，欲悟俗人。"（《自纪》）从王充的著作中我们不难看到汉代小传统中禁忌之多及其入人之深。郡县守令如果不注意这些民间的风俗信仰，便根本不能和人民之间发生任何沟通了。王景的《大衍玄基》特别重视"适于事用者"，大概便是一种因势利导的工作。风俗信仰之事是不可能用政治强力来加以禁绝的，循吏所能做的不过是禁止其中对人民生活极端有害的部分。至于那些无伤大雅的部分也只好采用董仲舒所谓"宽制以容众"的办法。而且循吏既不能完全不受时代思潮的影响，大传统也不能免于小传统的侵蚀。汉代阴阳五行的观念弥漫于整个儒家经典之中，《易经》尤其如此。王景早年即专治《易》，再看其书名及本传"以为《六经》所载，皆有卜筮"之语，即可知他是想以他所理解的大传统来改造民间的小传统。甚至王充也未能完全免俗，《论衡》驳斥世俗忌讳，最

后往往折中于儒家经典。他也接受当时通俗文化中的某些信仰，如土龙求雨、服药导引之类，不过予以较近于常识的解释而已。[87] 让我们再举一证，以澄清大、小传统的关系。《后汉书》卷六十五《张奂传》：

> （延熹六年，163 年）拜武威太守，平均徭赋，率厉散败，常为诸郡最，河西由是而全。其俗多妖忌，凡二月、五月产子及与父母同月生者，悉杀之。奂示以义方，严加赏罚，风俗遂改，百姓生为立祠。

张奂在武威的作风也足当循吏之称，而他所改的风俗则见于《论衡·四讳》篇之第四讳，即“以为正月、五月子，杀父与母，不得举也”。其中“二月”与“正月”之异，不知是否是《后汉书》辗转传抄有误。（王充所记乃“正月”，则由下文可定，绝不会错。）但传末又说：

> 初，奂为武威太守，其妻怀孕，梦带奂印绶登楼而歌。讯之占者，曰：“必将生男，复临兹邦，命终此楼。”既而生子猛……卒如占云。

可见至少张奂之妻信“占”，与世俗不异。但这两种不同的“迷信”则决不可同日而语，前者直接引起杀婴的社会问题，后者则无论验与不验都没有严重的后果。循吏以建立和维持一个稳定而健全的文化秩序为第一要务，因此对前者自不能不严禁，对后者则不妨随俗。事实上以占卜为“迷信”是现代人的观念，汉代人限于当时的知识水平，则并未有此想法。王充在《卜筮》篇也说“夫卜筮非不可用；卜筮之人，占之误也”，又说“盖兆数无不然；而吉凶失实者，占不巧工也”。其他

汉代大传统中人信占卜者更比比皆是,《白虎通·蓍龟》篇、《潜夫论·卜列》篇皆可作证,何况占卜星相之类的民间信仰一直到今天仍或多或少流行在每一文化之中。所以研究通俗文化史尤其不能以"科学"为借口而持一种非历史的态度。上引王景、张奂之例,从文化史的观点看,正足以说明汉代循吏在沟通大、小传统方面所产生的作用。

最使我们感到兴趣的则是近数十年来秦汉简牍的发现为汉代大、小传统的关系提供了绝好的证据。1959年甘肃武威县磨嘴子六号汉墓出土了大批木、竹简,其中最重要的是《仪礼》四百六十九简。此外还有日忌、杂占木简十一枚。据推测,墓主大概是武威郡学官中的经师,死在王莽时代。《武威汉简》的编者考证此十一简云:

> 敦煌、酒泉、居延等汉代烽燧遗址所出木简,多为屯戍文书,亦间有少数典籍、律令、历谱、医方并占书、日禁之书等。汉俗于日辰多忌讳,又信占验之术,王充讥之。(中引《张奂传》从略)不信民间之忌而信占验之术,此所以此墓主虽为饱学经师而于日禁之书有死生不能忘者,故与所习儒书同殉焉。

又说:

> 日忌简则综列诸事于日辰之下,编以韵语,乃民间书也。《论衡·辨祟》篇所举汉俗避日者有起功、移徙、祭祀、丧葬、行作、入官、嫁娶等事,而日忌简所举有治宅、纳财、置衣、渡海、射侯及盖屋、饮药、裁衣、召客、纳畜、纳妇等事。[88]

武威汉墓中礼禁和日禁之书同殉是非常值得注意的现象。若持以与

王景、张奂事相参证，更可见汉代大、小传统之间有一种并行不悖的关系。武威的日忌究竟是反映了墓主个人的信仰，还是和他生前的职务有关，今已不能确定。汉俗日忌如上引简文所举者都和人民的日常生活有关，所以地方长官及其属吏对此不能不加以密切的注意，王充便是以属吏而搜集卜筮、日忌之书的例子。《武威汉简》的编者推测其主人可能是"礼掾"之类，除据《仪礼》、《丧服》简外，主要是因为日忌木简背后有"诸文学弟子"一语。这一推测自甚合理。但此简是河平年间所书，下距其卒尚有数十年。故编者又说："自河平中至其卒年，其官秩应有所改变。"假定他后来转任郡属吏如功曹、主簿之类，则日忌简便和他的职务有关了。[89]我们之所以如此推测是因为受到云梦秦简的启示。简的主人喜是与法律有关的地方小吏（安陆令史、鄢令史），所殉之简大致有三类：法律文书（包括《语书》）、《为吏之道》和《日书》等卜筮日忌之书。前两项都和死者生前的职务有关，《日书》似不应单独反映死者的信仰。而且何以秦末和西汉末两个死者恰好不约而同地都以日忌之书殉葬？秦汉民间各种信仰甚多，又何以两人都特别选上日忌一种？如果此一推测不误，那么前文论秦代地方官已与移风易俗有关，便更是信而有征了。西汉中叶以后，循吏越来越以"师"自居，视"教化"为治民的首务，他们之终于成为大、小传统的中介人物，可以说是一种必然的归趋。

（七）循吏与条教

最后，我们必须讨论一下汉代循吏何以能自出心裁以推行教化的问题。从较大的历史背景来说，我们首先自然要考虑到社会经济的一般状况。汉代是中国史上第一个获得长治久安的统一王朝，无论是社会结构和经济形态都处于历史转型的时期。以社会言，汉代

正在从古代封建贵族体制蜕变为士、农、工、商的四民体制；以经济言，农业和商业也是处在上升发展的新阶段。汉代循吏因此有较多的活动余地，可以从事于“富民”、“教民”的努力。这是后世地方官吏所缺乏的有利条件。但是这一社会经济的背景牵涉的问题甚广，此处无法详说，只可点到为止。

其次，较为具体的是政治制度的背景。秦汉的郡县制代古代的封建制而起，直接统属于中央政府，但另一方面，郡县守令也继承了封建王侯独揽一方的大权。哀帝时王嘉上疏说：

> 今之郡守重于古诸侯。[90]

武帝时严安上书说得更为严重：

> 今郡守之权非特六卿之重也，地畿千里非特闾巷之资也，甲兵器械非特棘矜之用也，以逢万世之变，则不可胜讳也。[91]

这是说郡守集地方的政权、财权和军权于一手，遇到变乱的机会是可以背叛朝廷的。严安的话并非夸张，汉代郡守确于一郡政务无所不统，是一元首性的地方长官。甚至县令长的治县之权也是既专且重。关于制度方面的实际情况，严耕望《中国地方行政制度史》上编秦汉部分有十分详尽的研究。我们现在则要进一步说明汉代循吏怎样运用这种庞大的权力来推行教化。所以本节特别提出“条教”的观念来作一检讨。

“条教”这个名词虽然是读汉史的人都熟悉的，但其确切含义则仍待澄清。《汉书》卷八十三《薛宣传》：

出为临淮太守,政教大行。

《三国志》卷七《臧洪传》广陵太守张超之兄邈谓超曰:

闻弟为郡守,政教威恩,不由已出。

汉代郡守以政、教连言,以上不过聊举两则示例而已。"政"指朝廷政令,但"教"是何义?《资治通鉴》卷一六六《梁纪》二十二敬帝太平元年(556年)十二月周迪为衡州刺史,"政教严明"下胡注曰:

教,谓教令,州郡下令谓之教。

(按:胡注甚确。)《风俗通义》卷四《过誉》记:

司空颍川韩稜,少时为郡主簿,太守葛兴被风病,恍忽误乱,稜阴辅其政,出入二年,置教令无愆失。

可证"教"是郡守所出之"令",也可称"教令"。胡注稍需补充者,《三国志》卷五十五《黄盖传》记盖出长石城县,向县吏下令,有"教曰"云云,可知县令长下令也可称"教",不止胡注所言州郡。

"教"的意义既明,则"条教"必与之相关。我们可以推测"条教"大概便是地方长官所颁布的教令而分条列举者。《汉书》用"条教"两字最早似见于卷五十六《董仲舒传》:

仲舒所著皆明经术之意,及上疏、条教,凡百二十三篇。

董仲舒曾先后为江都、胶西相，本传明说他“教令国中，所居而治”。可见他所著“条教”若干篇必是在国相任内所出的教令，因为其教令是出之以条列的方式，故称为“条教”。董仲舒的“条教”不传，我们无从知其内容。汉代较早而又清楚的“条教”见于《汉书·循吏黄霸传》。传云：

> 霸为颍川太守……为选择良吏，分部宣布诏令，令民咸知上意。使邮亭乡官皆畜鸡豚，以赡鳏寡贫穷者。然后为条教，置父老师帅伍长，班行之于民间，劝以为善防奸之意，及务耕桑，节用殖财，种树畜养，去食谷马。米盐靡密，初若烦碎，然霸精力能推行之。

传文自“条教”以下都是描写其“教”的内容。原“教”当是条分缕析，所以称之为“烦碎”。黄霸的“条教”显然是名副其实的“教化”，不出“富之”、“教之”的范围。我们已不能确定郡县守令下“令”为什么要称之为“教”，也不知道这一习惯始于何时。但是我们所能见到的最早用法则是文翁。本传说：

> 每出行县，益从学官诸生明经饬行者与俱，使传教令，出入闺阁。

其次是董仲舒，已见上文。这两人都是景、武时代的儒家，并提倡“教化”最力。而且最先以“政”、“教”并举的是孟子。《孟子·尽心上》：

> 仁言不如仁声之入人深也，善政不如善教之得民也。善政，民畏之；善教，民爱之。善政，得民财；善教，得民心。

孟子的话又是发挥孔子的观念。《论语·为政》:

> 季康子问:"使民敬,忠以劝,如之何?"子曰:"临之以庄,则敬;孝慈,则忠;举善而教不能,则劝。"

《论语》此节末句,汉代人常常引用,断句作"举善而教,不能则劝"。清代周寿昌已指出,见王先谦《后汉书集解》卷二十五《卓茂传》。所以我们可以推断汉代郡守下令曰"教"或许渊源于儒教。当然我们也不敢断然否定它完全与韩非的"以法为教"、"以吏为师"无关。不过以汉代"政"、"教"并举的情形来说,这一用法至少是更接近孟子的。

"条教"的较早的用法也恰好和儒家背景的守、相有关,如上引董仲舒、黄霸之例。下面让我们再举几个循吏型的"条教"。《汉书》卷七十九《冯立传》:

> 立……迁五原太守,徙西河、上郡。立居职公廉,治行略与(冯)野王相似,而多知有恩贷,好为条教。吏民嘉美野王、立相代为太守,歌之曰:"大冯君、小冯君,兄弟继踵相因循,聪明贤知惠吏民,政如鲁、卫德化钧,周公、康叔犹二君。"

冯氏兄弟都是循吏,歌中"因循"两字即是循吏之"循"的原始义。此两人所立的"条教"大概也是属于"先富后教"的一类,否则何来"鲁、卫德化"之颂?同书卷八十三《薛宣传》:

> 宣……所居皆有条教可纪,多仁恕爱利。

《后汉书》卷二十七《张湛传》：

> 建武初，为左冯翊。在郡修典礼，设条教，政化大行。

同书《党锢李膺传》李贤注引谢承《后汉书》：

> 出补蜀郡太守，修庠序，设条教，明法令，恩威并行，蜀之珍玩不入于门。益州纪其政化。

另有不名为“条教”而实则相同者。同书《循吏列传·童恢》：

> 除不其令，吏人有犯违禁法，辄随方晓示。若吏称其职，人行善事者，皆赐以酒肴之礼以劝励之。耕织种收，皆有条章，一境清静。

童恢所实行的正是孔子“举善而教，不能则劝”之教。《后汉书集解》引《齐民要术》云：

> 恢为不其令，率民养一猪，雌雄鸡四头，以供祭祀、买棺木。

可见他的“条章”正和黄霸的“条教”相同，包括“畜养”在内。同卷《循吏列传·仇览》中也说：

> 劝人生业，为制科令，至于果菜为限，鸡豕有数。

这个“科令”也是一种“条教”。不知是否因为这两个人一是县令，一

是亭长，所以才不用“条教”。

但是我们决不能说凡设“条教”者都是推行儒家教化的循吏。同书卷六十四《史弼传》李贤注引《续汉书》：

> (弼父)敞为京兆尹，化有能名，尤善条教，见称于三辅也。

我们并不能仅据“化有能名”四字便断定史敞是循吏，因为《史弼传》明说“父敞，顺帝时以佞辩至尚书、郡守”。还有明是酷吏型的郡守也善于“条教”的。《汉书》卷六十六《郑弘传》：

> 郑弘……兄昌，字次卿，亦好学，皆明经，通法律、政事。次卿为太原、涿郡太守，弘为南阳太守，皆著治迹，条教、法度为后所述。次卿用刑罚深，不如弘平。

同书卷七十六班固赞曰：

> 张敞……缘饰儒雅，刑罚必行，纵赦有度，条教可观。

《后汉书·酷吏列传·周纡》：

> 迁齐相，亦颇严酷，专任刑法，而善为辞案、条教。

从上引有关“条教”的资料中，我们看到，虽然“条教”似乎和儒家的教化有较密切的关系，但事实上汉代郡守、县令长，无论其政治倾向是儒是法，都可以在他们的治境之内设“条教”。每一套“条教”都代表一个地方官在他任内的政治措施，这种措施之所以称为“条教”，则是

因为它是以分条列举的方式著之于文字的。所以“条教”对于每一郡内的吏民都具有法律的效力，任何人违犯了其中某一条“教令”是会受到惩罚的。《三国志》卷十二《司马芝传》，记芝在黄初中（220—226）在河南尹任内“为教”与群下曰：

> 盖君能设教，不能使吏必不犯也。吏能犯教，而不能使君必不闻也。夫设教而犯，君之劣也；犯教而闻，吏之祸也。

汉代地方长官和他的属吏有“君臣之义”，故司马芝所说的“君”即是自称。我们由此更可见汉代郡守的权力之大，他们事实上可以是地方政府的“立法者”。但“设教”有一最重要的原则，即察人情、度时势；“教”之为“善”为“劣”由此而判。司马芝说“设教而犯，君之劣也”，即指一种违背人情和不符合实际情况的“教”。建安初何夔任长广太守，反对曹操为州郡所制的“新科”，曾指出：

> 所下新科，皆以明罚敕法，齐一大化也。所领六县，疆域初定，加以饥馑，若一切齐以科禁，恐或有不从教者。有不从教者不得不诛，则非劝民设教随时之意也。[92]

“劝民设教随时”这六个字可以说是汉代“条教”的基本根据。

汉代郡守既有立法的大权，循吏自然便可以利用这种近乎绝对性的权力来规划他们的“条教”了。《后汉书·循吏列传·秦彭》：

> 建初元年（76 年）迁山阳太守。以礼训人，不任刑罚，崇好儒雅，敦明庠序。每春秋飨射，辄修升降揖让之仪。乃为人设四诫，以定六亲长幼之礼。有遵奉教化者擢为乡三老。常以八月

> 致酒肉以劝勉之。吏有过咎，罢遣而已，不加耻辱。百姓怀爱，莫有欺犯。兴起稻田数千顷，每于农月，亲度顷亩，分别肥塉，差为三品，各立文簿，藏之郡县。于是奸吏跼蹐，无所容诈。彭乃上言，宜令天下齐同其制。诏书以其所立条式，班令三府，并下州郡。

这个例子最便于说明循吏的“条教”问题。第一，秦彭所设之教是有“条式”的，这是“条教”的确解。第二，“条教”确是循吏自动自发地设立的，绝非奉朝廷之法令而行。不过由于秦彭对他所设计的一套“条教”特别自信，认为可加以普遍化，因此才建议朝廷，“宜令天下齐同其制”。这套“条教”虽“并下州郡”，但是否有强制性或曾否为其他州郡所采用，则不得而知了。

秦彭例子是发生在东汉章帝时代，章帝则是东汉最尊重儒术的皇帝，因此他对循吏的“条教”特别同情。但是循吏的“条教”和皇帝的意向并不是常常相合的。让我们再回头看看宣帝的态度。五凤三年（公元前55年）黄霸为丞相，张敞上奏说：

> “窃见丞相请与中二千石、博士杂问郡国上计长吏守丞，为民兴利除害成大化条其对，有耕者让畔，男女异路，道不拾遗，及举孝子、弟弟、贞妇者为一辈，先上殿，举而不知其人数者次之，不为条教者在后叩头谢。丞相虽口不言，而心欲其为之也。……臣敞非敢毁丞相也，诚恐群臣莫白，而长吏守丞畏丞相指，归舍法令，各为私教，务相增加，浇淳散朴，并行伪貌，有名亡实，倾摇解怠，甚者为妖。假令京师先行让畔、异路、道不拾遗，其实亡益廉贪贞淫之行，而以伪先天下，固未可也；即诸侯先行之，伪声轶于京师，非细事也。汉家承敝通变，造起律令，所以劝善禁

> 奸，条贯详备，不可复加。宜令贵臣明饬长吏守丞，归告二千石，举三老、孝弟、力田、孝廉、廉吏务得其人，郡事皆以义法令检式，毋得擅为条教；敢挟诈伪以奸名誉者，必先受戮，以正明好恶。”天子嘉纳敞言，召上计吏，使侍中临饬如敞指意。霸甚惭。[93]

张敞这篇奏议对于我们了解汉代“条教”问题有无比的重要性。首先必须指出：张敞此奏事实上完全合乎宣帝“汉家自有制度”的口味。他上此奏究竟是事先得到指示，还是因为他善于迎合上意，今已不得而知。但看“天子嘉纳敞言”和“霸甚惭”的叙述，则当时情事宛然如在目前。黄霸因为在郡守任内实行循吏的“条教”，得到皇帝特别的赏识而位至丞相，所以一旦身居相位便鼓励天下郡守都照他的“条教”办法治民。从奏文所引的内容，我们确知黄霸心目中的“条教”完全是儒家的“礼乐教化”。他在郡国上计时分长吏守丞为三等，而以“不为条教者”居殿，其意向确是很明显的。他的本意当然也是要讨好宣帝，但想不到反触其忌。我们不难想像，这次丞相、九卿等接见各地计吏的特殊安排在当时必引起了极大的政治风暴，“不为条教”的郡国计吏事后自不免怨声沸腾。“并行伪貌，有名亡实”之类的说法也许便是他们对“条教”所提出的控诉，而张敞即据之以上奏。这种控诉也未必毫无根据，但“条教”真正遭忌的地方则在“即诸侯先行之，伪声轶于京师，非细事也”。此“诸侯”可以指刘氏宗室诸王，也可以指一般郡守。前引严安上书已说明郡守之权太重，未尝不可能为乱。如果他们行“条教”的名声太大，对汉廷是可以构成政治威胁的。例如上面所引冯野王、冯立的“好为条教”，竟被当地吏民颂之为“鲁、卫之政”、比之为“周公、康叔”。在这种颂声中，吏民显然只知有太守而不知有皇帝了。

张敞奏文中之尤其重要的是将“汉家法令”和郡守“私教”之间的

矛盾提升到对抗性的高度。这里也透露了汉代"政"与"教"、"吏"与"师"之间的内在紧张。所以张敞最后提出"郡事皆以义法令检式,毋得擅为条教"。这便是后来朱博所说的"太守汉吏,奉三尺律令以从事耳"。郡守设"条教"则是以"师"自居,这似乎并不能博得宣帝的同情。所以张敞奏文时特别郑重叮咛郡守"举三老、孝弟等务得其人"。我们在前面已指出,三老、孝弟等是属于"乡官"的系统,即民间代表。从汉廷的立场说,三老才是真正"掌教化"的人。这个例子至少证明汉宣帝并不像表面上那样重视循吏的"教化"。我们在上文曾说汉廷对循吏抱着一种明褒暗贬的态度,其根据便在这里。又奏文中"毋得擅为条教"一语也不能看得太死,它的含义并不是禁绝一切"条教",只是不要郡守设不符合"汉家法令"的"条教"而已。否则何以前引班固的《张敞传赞》竟说张敞本人"条教可观"呢?通过以上的分析,这篇奏文所显示的意义是非常重大的,本文的若干主要论点如朝廷与儒教对"吏"的不同观点、文化秩序与政治秩序之分野,如真正有成效的"教化"多出于个别儒吏的文化使命感而非上承朝廷的旨意等,都可以从这篇奏文中获得不同程度的证实。

汉代循吏的"条教"都已失传,我们最多只知道其大概的内容,但不知究竟是怎样分"条"的。幸而《汉书·地理志下》保存了下面一条材料,可资参证。其文曰:

> 殷道衰,箕子去之朝鲜,教其民以礼义,田蚕织作。乐浪、朝鲜民犯禁八条(颜师古注:八条不具见):相杀以当时偿杀;相伤以谷偿;相盗者男没入为其家奴,女子为婢,欲自赎者,人五十万。虽免为民,俗犹羞之,嫁取无所雠,是以民终不相盗,无门户之闭,妇人贞信不淫辟。其田民饮食以笾豆,都邑颇放效吏及内郡贾人,往往以杯器食。郡初取吏于辽东,吏见民无闭臧,及贾

> 人往者，夜则为盗，俗稍益薄。今于犯禁浸多，至六十余条。可贵哉，仁贤之化也！

这条材料又可以与下面两条记载相参证。《三国志》卷三十《东夷传》“濊”条下则云：

> 昔箕子既适朝鲜，作八条之教以教之，无门户之闭而民不为盗。

《后汉书》卷八十五《东夷列传》“濊”条也说：

> 昔武王封箕子于朝鲜。箕子教以礼义、田蚕，又制八条之教。其人终不相盗，无门户之闭，妇人贞信。饮食以笾豆。……自内属已后，风俗稍薄，法禁亦浸多，至有六十余条。

箕子入朝鲜事是一个古代传说，无可考证。我们依史家时代先后罗列这一传说，旨在说明这个传说和“条教”的关系。《汉书》所记是代表最早的传说，《三国志》和《后汉书》则是根据《汉书》原文而重述。朝鲜史学家李丙焘讨论“箕子八条教”的问题，指出《汉书》并未言八条是箕子所“作”，陈寿和范晔都误读原文“织作”之“作”与下句相连。因此他认为所引“八条”中的三条是东夷民族旧原始法禁。[94]李氏说八条为东夷古法自是可能，但指责陈、范读破句则颇嫌牵强。《汉书》原文虽未明言箕子“作八条之教”，但读者若依上下文义而作此推断，也不能必证其出于误解。但我们特感兴趣的则在于三家所用的都是汉代“条教”的语言，而班固和范晔更是通过汉代循吏“先富后教”的观点去理解箕子的传说的。《汉书》所言“今于犯禁浸多，至六十余

条”则已不是传说而是汉代的事实了。这六十余条自是汉代郡守所设之“教”。所以由三书所记“箕子八条之教”，我们可以确切地知道汉代的“条教”大致是怎样一种形式。传说本身可信与否是另一问题，但传说终不能不通过某一特定的语言方式而存在。只要我们能确定其语言的时代背景，再无稽的传说也会留下明显的历史痕迹的。

我们已指出，“条教”在汉代并不是循吏的专利品。但是就两汉的记载而言，“条教”终是与循吏的关系较深。最低限度，少数受儒教熏陶的循吏曾企图运用守令的庞大权力把“条教”导入“先富后教”的方向，使“条教”之“教”名副其实。无论如何，后世的儒家大致是如此理解这个概念的。让我们引两条宋明新儒家的用法来结束关于“条教”的讨论。《河南程氏遗书》附录《门人朋友叙述》曰：

> (明道)先生为政，条教精密，而主之以诚心。

明代宋仪望《赠邑侯任庵陈公入觐序》曰：

> 吾吉守湘潭周公以廉明仁爱为诸令先。诸所条教，动以儒雅饰吏治。[95]

这两处“条教”的含义自然是和循吏的观念分不开的。

(八) 结语

以上我们大致讨论了汉代循吏在传播文化方面所发挥的历史作用。我们必须紧接着指出，汉代循吏的人数毕竟是很少的，远不及酷吏和俗吏那样人多势众。所以我们决不能说，中国文化的传播主要

是少数循吏的贡献。事实上，循吏不过是汉代士阶层中的一个极小的部分而已。但是由于他们能利用“吏”的职权来推行“师”的“教化”，所以其影响所及较不在其位的儒生为大。汉代处士而德化一乡者也不乏其人，如皇甫谧《高士传》中人物，如《后汉书》中隐逸独行之士，如《党锢传》中人物（蔡衍即是一例）。汉末避难的士人也把中原文化传播到边区如交州，河西、辽东都因此而保存了中原的大传统。《三国志》卷十一《管宁传》引《傅子》云：

> 宁往见（公孙）度，语惟经典，不及世事。还乃因山为庐，凿坏为室。越海避难者，皆来就之而居，旬月而成邑。遂讲《诗》、《书》，陈俎豆，饰威仪，明礼让，非学者无见也。由是度安其贤，民化其德。

这不过是偶举一例而已。循吏是士的一环，其影响主要是在文化方面，这种潜移默化的效用也不是短期内所能看得见的。循吏在表面上是“吏”，在实质上则是大传统的传播人。这是中国文化的独特产品。所以西方学者稍一接触这一型的人物，便可以立刻看出他们身负着“文化使命”（civilizing mission）[96]。汉王朝灭亡之后，中国统一的观念并未随之而去，因此下面仍有隋、唐的继起。但是罗马帝国崩溃之后，欧洲便再也没有看到第二度的统一了，所谓“神圣罗马帝国”不过一个空壳子而已。如果说欧洲中古以后仍统一于“基督天下”（Christendom），那也是“教”的功用。汉帝国和罗马帝国确有不少相似之处，但有一点极明显的不同，即罗马的“郡守”（provincial governor）中从来没有出现过“循吏”。罗马史的专家毫不迟疑地指出：我们必须牢记一件事实，即罗马人从未意识到他们是较高文化的传教人，因而觉得有神圣的义务将自己的文化加诸属民。他们的成

功主要是由于他们以宽容的态度对待语言、宗教以至政治组织方面的事。他们在这些事上是不肯加以干涉的。这种宽容当然也有一个限度，即和平得以维持，属民照常纳税并满足政府对于服兵役的合理要求。[97]但是必须声明：我们在这里只是指出异同，而不是判断优劣。

《朱子语类》卷一三五曰：

> 汉儒初不要穷究义理，但是会读、记得多，便是学。

朱子的观察是相当深刻的，汉儒在哲学理论上确是“卑之无甚高论”。他们只读了少数几部经典，深信其中的道理，然后便尽量在日常人生中身体力行。循吏便是其中的一个典型。他们相信“教”比“政”更重要，因此不但以“师”自许、自荣，更崇敬社会上人人景仰的经师、人师。孔融为北海相，“崇学校，设庠序，举贤才，显儒士”[98]。这是典型的循吏风范，不但如此，他“告高密县为郑玄特立一乡，名为郑公乡”。同书又引司马彪《九州春秋》曰：“融在北海……不肯碌碌如平居郡守，事方伯、赴期会而已。……高密郑玄，称之郑公，执子孙礼。”重“师”远过于重“吏”，即孔融之例可见。孔融不需高谈道统高于政统的理论，他的行动已说明他的价值取向何在。这种风气并不限于循吏，而遍及朝廷公卿。欧阳修《集古录》卷二“孔庙碑阴”条下云：

> 汉世公卿教授，聚徒常数百人，亲受业者为弟子，转次相传授为门生。

我们当然也可以对这种现象提出一种社会学的解释，譬如说这是因为门生弟子构成公卿的社会、政治基础。但是这种解释虽有理有据，

却仍不足以取消另一个重要的事实，即它所造成的社会后果是“师”重于“吏”、“教”高于“政”。换句话说，儒家的价值观念也不知不觉地随着这种风气的激荡而渗透到社会意识的深处。循吏本身所产生的直接社会影响也许是微弱的，他们所树立的价值标准则逐渐变成判断“良吏”或“恶吏”的根据。我们已经看到汉碑上对“循吏之道”的公开颂扬。现在让我们再从反面看看酷吏的社会形象。《汉书·酷吏传·严延年》：

> 后左冯翊缺，上欲征延年，符已发，为其名酷，复止。

宣帝的内心是欣赏严延年的，但是他终不能不向大传统公认的价值标准低头。“酷吏”究竟是见不得人的。

汉代循吏在中国文化史上的长远影响还是不容低估的。宋、明的新儒家在义理的造诣方面自然远越汉儒。但是一旦为治民之官，他们仍不得不奉汉代的循吏为最高准则。别的不说，他们以“师”而不以“吏”自居便显然是直接继承了汉代循吏的传统。程、朱、陆、王无不是一身而兼两种“师”：大传统的“传道、授业”之师和小传统的“教化”之师。朱子重建白鹿洞书院便是师法循吏的成规，不是出于“吏职”的要求。陆象山在荆门讲《洪范》则是用大传统来改造小传统。这一类的例子是不胜枚举的。若以治民而言，吕坤《实政录》卷二《民务、养民之道》云：

> 养道、民生先务，有司首政也。故孔子答子贡之问政曰：足食。答冉有之在卫曰：富之。王道有次第，舍养而求治，治胡以成？求教，教胡以行？无恒产有恒心，士且不敢人人望，况小民乎？成周养道，不可及矣。

这岂不正是汉代循吏言论的翻版吗？洪榜《戴先生行状》曰：

> 先生抱经世才，其论治以富民为本。为常称《汉书》云：王成、黄霸、朱邑、龚遂、召信臣等，所居民富，所去民思，生有荣号，死见奉祠，廪廪庶几德让君子之遗风。先生未尝不三复斯言也。[99]

戴震生平与宋儒争义理是非，呶呶不休，然而他的一瓣心香却永远在汉代的循吏。这是大足发人深省的。

原始儒教不尚"空言"，但求"见之行事"。孔子所讲的都是一些当时人人可以懂得的人生大道理。儒教当然也有它的系统，但是至少从中国人的观点看，其中自然的脉络似乎多于人为的建构。"夫子之言性与天道，不可得而闻"，所以儒教不求"最后之因"、不问"第一原理"。孔子也许对"性与天道"都有自己的深刻了解，但那也是"但可自怡悦，不堪持赠君"。孔子所始终关心的则在天下是有道还是无道。他把变无道为有道的责任首先加于"士"的身上，这便是所谓"士志于道"。总之，原始儒教要求"士"根据人人共见共喻的大道理，努力将我们的世界改得更好一点。天下愈是无道、愈是昏暗，"士"的改造世界的责任也愈大。马克思说："哲学家从来都在以各种方式来解释世界，但真正的关键是改变它。"这个名言也许适用于西方史上的哲学家，但对于中国史上的"士"而言，则适得其反。如果我们从西方的观点来批评中国思想，特别是儒家，我们可以说儒家的最大缺点正在于对世界的解释工作做得不够，特别是逻辑系统严整的解释。但是对于人的世界而言，解释是永远落后着的。等到哲学家把世界解释清楚了，这世界早已变了。黑格尔认为只有在真实世界已衰落的

时候，哲学才会开始，大概便是指着这种“落后着”的情况而言的。中国的“士”则不能坐视世界的衰落而无动于衷，他们无论在平时或在乱世，都不能忘情于怎样变无道为有道。汉代儒教的最大功效便是在于塑造了第一批这样的“士”。循吏则代表了其中比较独特的一型。顾炎武《日知录》卷十七“两汉风俗”条说：

> 汉自孝武表章六经之后，师儒盛而大义未明，故新莽居摄，颂德献符者遍于天下。光武有鉴于此，故尊崇节义，敦厉名实，所常用者莫非经明行修之人，而风俗为之一变。至其末造，朝政昏浊，国事日非，而党锢之流，独行之辈，依仁蹈义，舍命不渝，风雨如晦，鸡鸣不已。三代以下，风俗之美，无尚于东京者！故范晔之论，以为桓、灵之间，君道秕僻，朝纲日陵，国隙屡启。故自中智以下靡不审其崩离，而权强之臣，息其阙盗之谋，豪俊之夫屈于鄙生之议，所以倾而未颠，决而未溃，皆仁人君子心力之为。可谓知言者矣！

亭林对汉代儒教兴起的解释未必恰当。且其言复别有所感，这里都毋须深究。不过他对于东汉“士”的精神则把握得非常深刻。他引用《诗经》“风雨如晦，鸡鸣不已”以象征儒教熏陶下的中国的“士”，尤为传神。这使我们联想到黑格尔在《权利哲学》序中对西方哲学所作的象征性的刻画。他的话如果仿照《诗经》体翻译成中文，大概可以说是“暮色既晦，夜鹰展翼”(The owl of Minerva spreads its wings only with falling of the dusk.[100])。这两个象征的对比生动地显示出中西文化的不同风格。中国的“士”和西方的“哲学家”毕竟各自形成了独特的传统。为什么循吏出现在汉帝国而不见于罗马帝国？这至少是一个耐人深思的问题。

注 释

[1] 见 Robert Redfield, *Peasant Society and Culture* (University of Chicago Press, 1956),特别是第三章。

[2] 见 Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Harper Torchbooks, 1978, pp.62—63。

[3] 例如 Robert Muchembled, *Popular Culture and Elite Culture in France, 1400—1750*, translated by Lydia Cochrane, Louisiana State University Press, 1985, 讨论 elite culture 的部分极少;N. Z. Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, London, 1975,也是以通俗文化为主体。

[4] 此"执礼"之"执"字大约即是"艺"字。见陈梦家《尚书通论》(北京:商务印书馆,1957)12 页注一。但方以智《通雅》和《东西均》中早已指出。

[5] 见《左传》"襄公二十九年"条。

[6] 见缪钺《周代的"雅言"》一文,现收入《冰茧盦丛稿》,上海:上海古籍出版社,1985。

[7] 收入《金明馆丛稿二编》。

[8] Burke,前引书,28 页。

[9] Redfield,前引书,42—43 页。以汉代而论,《孝经》和《太平经》都可为例。

[10] 《观堂集林》卷七《战国时秦用籀文,六国用古文说》。

[11] 见 Cheung Kwong-ye, *Recent Archaeological Evidence Relating to the Origin of Chinese Characters*, in David N. Keightley, ed., *The Origins of Chinese Civilization*, University of California Press, 1983。

[12] 见 Gilbert Highet, *The Classical Tradition, Greek and Roman Influences on Western Literature*, Oxford University Press, 1957, pp.558—559。

[13] 《观堂集林》卷五《尔雅草木虫鱼鸟兽名释例》上、下两篇。

[14] 见傅斯年《周东封与殷遗民》一文,收入《傅孟真先生集》,第四册,28 页。

[15] 《汉书》卷七十二本传。

[16] 《风俗通义》最好的版本是王利器的《风俗通义校注》,北京:中华书局,1981。

[17] 见钱穆《读〈诗经〉》一文,收入《中国学术思想史论丛》(一)(台北:东大图书公司,1976)和屈万里《论国风非民间歌谣的本来面目》,《历史语言研究所集刊》第

三十四本,(台北,1963)。

[18]　见 Edward Shils, *Tradition*, University of Chicago Press, 1981, pp. 45—46。

[19]　详见本书《中国近世宗教伦理与商人精神》一文。

[20]　见 Robert Redfield,前引书,47—49 页。

[21]　详见余英时《反智论与中国政治传统》,收入《历史与思想》(台北:联经出版事业公司,1976)。

[22]　《日知录》卷十三。

[23]　《风俗通义》卷二《正失》篇。

[24]　《汉书·元帝本纪》。

[25]　见缪钺《论荀学》,收入《冰茧盦丛稿》。

[26]　汉代儒生特别强调孔子不尚"空言",如王吉疏:"孔子曰:'安上治民,莫善于礼',非空言也。"见《汉书》卷七十二本传。

[27]　见《明儒学案》卷三十二《泰州学案·序》。

[28]　《论语·八佾》。

[29]　《论语·为政》。

[30]　见余英时《中国知识分子的古代传统——兼论"俳优"与"修身"》,收在《史学与传统》,台北:时报出版公司,1982。

[31]　《孟子·万章下》。

[32]　参看萧公权《中国政治思想史》(增订本),第三章"孟子与荀子"论"养"各节(台北:联经出版事业公司,1982)。

[33]　《孟子·尽心下》。

[34]　《孟子·梁惠王上》。

[35]　《孟子·滕文公上》。

[36]　《孟子·尽心上》。

[37]　近代学者论此点最深刻的是章炳麟,见《太炎文录初编》卷一《释戴》。

[38]　见冈崎文夫《三史循吏传を读む》,《支那学》第二卷第六号,1922 年 2 月。

[39]　见泷川龟太郎《史记会注考证》卷一一九所引。

[40]　《方望溪先生全集·集外文补遗》卷二。

[41]　《史记会注考证》引宋代叶梦得说当系转引自后世著作,《会注考证》引用书目中亦未列叶梦得。今村城太郎《汉代の循吏》,讨论此文竟误称叶梦得为"清代春秋学者",《东方学》第三十二辑,1965 年 7 月,14 页。

[42]　冈崎文夫,前引文,70 页。

[43] 见王应麟《■学纪闻注》(翁元圻辑,光绪八年间云精舍本)卷十五"循吏酷吏之出视上趋向"条引绍兴间李谊的话。

[44] 同上书,卷十二"汉世王霸杂用"条。

[45] 除上引冈崎文夫、今村城太郎两文外,尚可参看镰田重雄《秦汉政治制度の研究》(东京:日本学术振兴会,1962)第二篇第八章"循吏と酷吏——地方官の二型とその配置";及好并隆司《秦汉帝国史研究》(东京:未来社,1978)第四篇第二章第五节"循吏の意义"。

[46] 关于汉代郡县学官,可看严耕望《中国地方行政制度史》上编,卷上《秦汉地方行政制度》,上册,第七章(台北:"中央"研究院,1961)。

[47] 《汉书·酷吏传·严延年》。

[48] 并可参看《史记·儒林传》。

[49] 严耕望:《中国地方行政制度史》,74 页。

[50] 《汉书》卷七十六末班固"赞"曰:"然刘向独序赵广汉、尹翁归、韩延寿。"注引张晏曰:"刘向作《新序》,不道王尊。"今本《新序》在宋代已是残本,故原文已不可见。严可均辑《全汉文》所收《新序》佚文亦无此条(卷三十九"刘向五"),但班固和曹魏时的张晏都读过原本,所言必可信据。

[51] 关于刘向《新序》的思想倾向,可参看《四库全书总目提要·子部·儒家类一》及余嘉锡《四库提要辨证》(香港:中华书局,1973)卷十,子部一,儒家类一,"新序"条,544—554 页。

[52] 据《汉书》本传,韩延寿与萧望之的交恶是由"侍谒者福"从中挑拨起来的。

[53] 此句引自荀悦《汉纪》卷二十"五凤元年"条,因为《汉书》的原文不够清晰。

[54] 关于"假"字的解释,可看贺昌群《汉唐间封建土地所有制形式研究》,300—303 页,上海:上海人民出版社,1964。

[55] 参看余英时《古代知识阶层的兴起与发展》第四节"哲学的突破",收在《中国古代知识阶层史论》(台北:联经出版事业公司,1980)。较详细的讨论见 Yü Ying-shih, "*The 'Philosophic Breakthrough' and the Chinese Mind*", in *Bulletin of the Chinese Philosophical Association*, Vol.3, June, 1985, pp.151—184。

[56] 关于章学诚思想中的"权威主义"问题,可看 David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüehch'eng*(1738—1801), Stanford University Press, 1966, pp.149—150、181—183;及余英时《论戴震与章学诚》(香港:龙门书店,1976),77—78 页注 15。

[57] 见《史记》卷八十九《张耳、陈余列传》,参看《汉书》卷四十五《蒯通传》。

[58] 此处所用云梦秦简释文系根据《睡虎地秦墓竹简》,北京:文物出版社,

1978。关于《为吏之道》中的儒家思想，可参看黄盛璋《云梦秦简辨正》第二节“关于《为吏之道》等几种杂抄”，收入《历史地理与考古论丛》，济南：齐鲁书社，1982；及高敏《秦简〈为吏之道〉所反映的儒法融合倾向》，收在《云梦秦简初探》（增订本），郑州：河南人民出版社，1979。

[59]　《汉书》卷五十六本传。

[60]　《汉书》卷四十八本传，并可参看《新书》卷三《俗激》篇。

[61]　按：荀悦《汉纪》卷十七系王吉上书在地节二年（公元前68年），而《资治通鉴》卷二十六则系于神爵元年（公元前61年）。

[62]　《汉书》卷七十二本传。

[63]　《汉书》卷八十一本传。

[64]　关于汉代三老的扼要叙述，可看严耕望前引书第六章“乡官”节。此外尚可参考杨筠如《三老考》，《国立中山大学语言历史研究所周刊》第二集第二十一期，1928年3月20日；及樱井芳朗《汉代の三老について》，《加藤博士还历纪念东洋史集说》，1941。

[65]　参看严耕望前引书，129页。

[66]　《汉书·循吏传·龚遂》。

[67]　《后汉书·循吏列传·任延》。

[68]　此简见考古研究所编《居延汉简甲编》，北京：科学出版社，1959，第2552号。

[69]　王符《潜夫论·德化第三十三》云：“是故上圣不务治民事而务治民心，故曰：‘听讼，吾犹人也。必也使无讼乎！’导之以德，齐之以礼，务厚其情而务明其义，民亲爱则无相害伤之意，动思义则无奸邪之心。夫若此者，非法律之所使也，非威刑之所强也，此乃教化之所致也。圣人甚尊礼而卑刑罚，故舜先敕契以敬敷五教，而后令皋陶以五刑三居。是故凡立法者，非以司民短而诛过误，乃以防奸恶而救祸败，检淫邪而内正道尔。”文字据《潜夫论笺校正》校改，中华书局《新编诸子集成》本376页，1985。王符的时代虽晚，但此节论两种吏道观甚为简明扼要，故备录之。

[70]　《急就篇》文字大体据王国维《校松江本急就篇》，收在《海宁王静安先生遗书》第六册。

[71]　参看劳榦《居延汉简》“考释”之部（台北：“中央”研究院，1960），附录“《敦煌简》I，《急就篇》与《考证》庚，仓颉篇与急就篇文”条。关于《急就篇》所反映的汉代社会，可看沈元《〈急就篇〉研究》，《历史研究》，1963(3)。

[72]　Chun-ming Chang（张纯明），*The Chinese Standards of Good Government: Being ■ Study of the Biographies of Model (Officials) in Dynastic*

Histories, *Nankai Social and Economic Quarterly*, Vol.VIII, No.2, July, 1935。

[73] 《后汉书》卷三十一本传。

[74] 《永乐大典》影印本，水经十二，页四。

[75] 《后汉书·循吏列传·王景》。

[76] 见殷涤非《安徽省寿县安丰塘发现汉代闸坝工程遗址》，《文物》，1960(1)。

[77] 《水经注》水经五"浊漳水"，页六。

[78] 参看西村元祐《汉代の劝农政策——财政机构の改革に关连に》，《史林》第四十二卷第三号，1959年5月。

[79] 见《后汉书·酷吏列传·樊晔》。

[80] 见《史记·河渠书》。

[81] 东汉地方长官的墓碑有很多都是他们的"故吏"与"门生"合立的。这一事实恰可说明他们兼具"吏"与"师"的双重身份，而两者又不是合一的。例证可看杨树达《汉代婚丧礼俗考》，195—196页，上海：商务印书馆，1933。

[82] 关于"质任"问题，可看 Lien-sheng Yang, *Hostages in Chinese History*, in *Studies in Chinese Institutional History*, Harvard-Yenching Institute, 1961。

[83] 见 Hisayuki Miyakawa(宫川尚志), *The Confucianization of South China*, in Arthur F.Wright, ed., *The Confucian Persuasion*, Stanford University Press, 1960。

[84] 此说见镰田重雄前引书，350页。

[85] 《全后汉文》卷一〇二。

[86] 详见 Ying-shih Yu, *Trade and Expansion in Han China*, University of California Press, 1967。

[87] 王符《潜夫论·卜列第二十五》也用"圣人"的议论来改造民间信仰。此外东汉儒生完全不信时日讳忌者也大有人在，见《后汉书》卷四十六《郭躬传》。

[88] 见《武威汉简》138页，北京：文物出版社，1964。

[89] 顾炎武《日知录》卷八"掾属"条指出"汉时掾属无不用本郡人者"，可知墓主必是武威人。且汉代风俗，死于他乡者率多归葬。墓主如为他郡人，便不可能葬在武威。参看杨树达《汉代婚丧礼俗考》第二章第九节"归葬"，197—210页。

[90] 《汉书》卷八十六本传。

[91] 同书卷六十四下本传。

[92] 《三国志》卷十二本传。

[93] 《汉书·循吏传·黄霸》。

[94] 见李丙焘《所谓箕子八条教に就いて》，《市村博士古稀纪念东洋史论丛》(东京，1933)，1185—1202页。

[95] 《华阳馆文集》卷二，这条材料承陈淑平检示。

[96] Arthur F.Wright，"*Introduction*" *in Confucian Persuasion*，p.5.

[97] G. H. Stevenson，*Roman Provincial Administration till the Age of the Antonines*，Basil Blackwell，Oxford，1939，p.121.

[98] 见《三国志》卷十一《崔琰传》引《续汉书》。

[99] 《戴震文集》附录，赵玉新点校，中华书局本。

[100] *Hegel's Philosophy of Right*，tr. by T. M. Knox，Oxford University Press，1967，p.13.

名教思想与魏晋士风的演变

从3世纪初叶汉代统一帝国的终结到4世纪初叶南北分裂的开始这一个世纪，是中国历史上一个重要的转变的时代。关于这一转变，中外史学家的论著多至不可胜计。在这许多现代讨论之中，魏晋士风曾是一个特别受到注目的问题。所谓士风，牵涉到两个不可截然划分的方面：一是知识分子（当时称之为“士”或“士大夫”）的思想，一是他们的行为。就思想言，其特色是易、老、庄的三玄之学代替了汉代的经学；就行为言，其特色则是突破传统礼教的樊篱而形成一种“任诞”的风气。关于这一新士风的兴起和发展，从来的解释都着眼在当时的政治、经济和社会的一般背景方面。其中，尤以政治的背景最受史学家的注意，即所谓“属魏晋之际天下多故，名士少有全者”[1]。这一论断，大体说来，是有坚强的根据的。

但是魏晋士风的发展并不是单从外缘方面所能完全解释得清楚的。我在旧作《汉晋之际士之新自觉与新思潮》中曾试图用“群体自觉”与“个体自觉”的观念说明这个时代的知识阶层在内心方面所发生的种种变化。该文不是对传统的解释加以否定，而是想在传统的解释之外增添一个理解的层面。[2]但是该文断代仅止于西晋之初，对汉末以来名教崩溃的整个过程尚嫌语焉不详；至于东晋以后门第社

会新秩序的重建，因限于体例，则完全没有谈到。本文对该文的论点有进一步的发展，取材则详略互见，所以基本上本文是该文的一个续篇，希望读者兼观并览。

(一) 何谓名教

魏晋士风的演变，用传统的史学名词说，是环绕着名教与自然的问题而进行的。在思想史上，这是儒家和道家互相激荡的一段过程。老庄重自然，对当时的个体解放有推波助澜之力；周孔重名教，其功效在维持群体的秩序。概括地说，魏晋思想史可以分为三个小段落：曹魏的正始时代(240—248)，名教与自然的问题在思想史上正式出现，何晏、王弼是最先提出这个问题的人。嵇康(223—262)、阮籍(210—263)等所谓“竹林七贤”代表名教与自然正面冲突的时代，而以嵇康被杀为其终点。西晋统一以后，名教与自然则转入调和的阶段，其理论上的表现则有郭象的《庄子注》(在惠帝时，290—306 年)和裴頠的《崇有论》(约撰于 297 年)。下文讨论士风的演变是和这一思想史的分期密切相关的。

诚如陈寅恪先生所言，老庄自然之旨明白易解，而周孔名教则较难界说。陈先生据王弼对老子“始制有名”的注语，加以推论道：

> 故名教者，依魏晋人解释，以名为教，即以官长君臣之义为教，亦即入世求仕者所宜奉行者也。其主张与崇尚自然。即避世不仕者，适相违反，此两者之不同，明白已甚。[3]

不难看出，陈先生对名教的理解，主要是偏重于政治观点的。就竹林七贤的出处，特别是嵇康、阮籍的遭遇而言，陈先生的名教观是很能

说明问题的。但是从汉末到东晋，名教问题并不限于少数人是否"入世求仕"一点上。《世说新语·德行》篇说：

> 王平子、胡毋彦国诸人，皆以任放为达，或有裸体者。乐广笑曰：名教中自有乐地，何为乃尔也！[4]

像王澄、胡毋辅之这类"贵游子弟"根本就不会发生什么"避世不仕"的问题。他们只是破坏了以家族为本位的伦理秩序，也就是所谓"礼法"。乐广这里所说的"名教"当然无法理解为"官长君臣之义"，可见陈先生的名教观应用到嵇康、阮籍以后的某些具体事例上就不免发生困难了。正因为陈先生赋予"名教"以纯政治性的解释，所以他认为清谈的后期，即东晋以下，有关名教与自然的谈论与士大夫的实际生活无关，只是"口头虚语纸上空文"的"装饰品"而已。事实上魏晋所谓"名教"乃泛指整个人伦秩序而言，其中君臣与父子两伦更被看作全部秩序的基础。不但如此，由于门第势力的不断扩大，父子之伦（即家族秩序）在理论上尤超乎君臣之伦（即政治秩序）之上，成为基础的基础了。这一点，袁宏(328—376)的史论足资证明。袁宏说：

> 夫君臣父子，名教之本也。然则名教之作，何为者也？盖准天地之性，求自然之理，拟议以制其名，因循以弘其教，辩物成器，以通天下之务者也。是以高下莫尚于天地，故贵贱拟斯以辩物；尊卑莫大于父子，故君臣象兹以成器。天地，无穷之道；父子，不易之体。夫以无穷之天地，不易之父子，故尊卑永固而不逾，名教大定而不乱。置之六合，充塞宇宙，自今及古，其名不去者也。[5]

袁氏首先说明“君臣父子”是“名教之本”，接着又强调“君臣”关系是仿效“父子”关系而来的，可见东晋时代士大夫是把家族秩序放在比政治秩序更为基本的位置上（至于“贵贱”法“天地高下”之说，则显然是为当时门第社会的阶级制度作辩护）。所以我们如果对“名教”一词采取广义的看法，则东晋以后的清谈仍然具有重大的现实意义，决不可视为“纸上空文”，这一点后文还会谈到。现在让我们先从广义的观点分析一下汉末以来的名教危机。

（二）君臣关系的危机

当时的名教危机在君臣一伦上的确表现得最为突出。汉代去古代“封建”之世不远，地方官（如郡守）和他所辟用的僚属之间本来就有一种君臣的名分。东汉以后更由于察举制的长期推行，门生与举主之间也同样有君臣之义。这些所谓“门生故吏”便形成了门第的社会基础。这些士人在未直接受命于朝廷之前，只是地方长官或举主的臣下，而不是“天子之臣”。即使以后进身于朝廷，依当时的道德观念，他们仍然要忠于“故主”。[6]因此一般士人之于皇帝最多只有一种间接的君臣观念，但并不必然有实质的君臣关系。魏明帝景初元年（237年）公孙渊叛魏自立为燕王，令官属郭昕、柳浦等七百八十九人上书明帝，表示他们只向公孙一家效忠，其中有这样几句话：

> 臣等闻仕于家者，二世则主之，三世则君之。臣等生于荒裔之土，出于圭窦之中，无大援于魏，世隶于公孙氏，报生与赐，在于死力。[7]

这里“无大援于魏”是一句客气话，其实便是要说明他们仅与公孙氏

有君臣关系，和魏室则无君臣之谊。这份文件尽管是由公孙渊授意而写的，但是其中所引"仕于家者，二世则主之，三世则君之"的话显然是当时人所共同接受的思想。由此可见汉代大一统政权下所建立起来的普遍性的君臣观念（周代所谓"率土之滨，莫非王臣"）已逐渐为私家的君臣之义所代替了。在这种风气之下，有些人就可以像清初黄宗羲那样对"君"或"天子"的"职分"发生根本的怀疑。

《后汉书》卷八十三《逸民传·汉阴老父传》说：

> 汉阴老父者，不知何许人也。桓帝延熹中幸竟陵，过云梦，临沔水，百姓莫不观者。有老父独耕不辍。尚书郎南阳张温异之，使问曰："人皆来观，老父独不辍，何也？"老父笑而不对。温下道百步自与言。老父曰："我野人耳，不达斯语。请问天下乱而立天子邪？理而立天子邪？立天子以父天下邪？役天下以奉天子邪？昔圣王宰世，茅茨采椽，而万人以宁。今子之君，劳人自纵，逸游无忌。吾为子羞之，子何忍欲人观之乎？"温大惭，问其姓名，不告而去。

据同书卷七《桓帝本纪》，帝于延熹七年（164年）十月戊辰幸云梦，临汉水。所以这故事的真实性很高，未必是后人造出来的。汉阴老父对张温用"今子之君"的称呼，足见他根本不承认和桓帝有任何"君臣之义"。至于他质问张温的几句话更开了魏晋以下君主观的先声。嵇康《答难养生论》曰：

> 且圣人宝位，以富贵为崇高者，盖谓人君贵为天子，富有四海。民不可无主而存，主不能无尊而立。故为天下而尊君位，不为一人而重富贵也……圣人不得已而临天下，以万物为心，在宥

> 群生，由身以道，与天下同于自得。穆然以无事为业，坦尔以天下为公。虽居君位，飨万国，恬若素士接宾客也。虽建龙旂，服华衮，忽若布衣之在身。故君臣相忘于上，烝民家足于下。岂劝百姓之尊己，割天下以自私，以富贵为崇高，心欲之而不已哉？[8]

在理论层次上，嵇康的话当然比汉阴老父敷陈得完备多了，但二者在思想基调上则是完全一致的。我们不妨说，正因为自汉末以来，社会上已流行着汉阴老父的那种议论，这才会逼出嵇康对君臣关系重新作有系统的反省。而先秦某些旧说，包括老庄在内，这时也就发生了新的现实意义。

这种对君职的怀疑观点再向前发展一步便成为阮籍和鲍敬言的无君论了。阮籍在《大人先生传》中说道：

> 盖无君而庶物定，无臣而万事理。……君立而虐兴，臣设而贼生。坐制礼法，束缚下民。……竭天地万物之至，以奉声色无穷之欲，此非所以养百姓也。[9]

阮氏首倡无君之论在思想上自然比汉阴老父为激烈。可是他的立论的主要根据依然是汉阴老父所指责的“役天下以奉天子”和天子的“劳人自纵，逸游无忌”。所不同者，2 世纪的汉阴老父还相信有“昔圣王宰世”之事，而 3 世纪的阮籍由于经历了曹丕禅让的一幕，不免有“舜、禹之事，吾知之矣”的感触，因此对古代圣王也失去了信心。4 世纪初的鲍敬言发挥“古者无君，胜于今世”的学说，提出了更多的论据。但论及有君之害，他最强调的也还是百姓更困和天下更乱，这一方面，和汉阴老父的说法先后呼应。[10]

我们并不能说汉阴老父的思想对嵇康、阮籍、鲍敬言等人有什么

影响。这里所要说明的只是从汉末到西晋这一百多年期间，名教中的君臣一伦已根本动摇了。在4世纪的初叶像鲍敬言这种无君论的思想一定相当流行，所以郭象注《庄子》特别加以驳斥。《人间世》“臣之事君义也”注说：

> 千人聚不以一人为主，不乱则散。故多贤不可以多君，无贤不可以无君。

又《胠箧》“则圣人之利天下也少，而害天下也多”注说：

> 信哉斯言。斯言虽信，而犹不可亡圣者，犹天下之知未能都亡，故须圣道以镇之也。群知不亡而独亡圣知，则天下之害又多于有圣矣。然则有圣之害虽多，犹愈于亡圣之无治也。[11]

这些注语颇与葛洪驳鲍敬言的议论相通，不过有简繁之别、玄质之异而已。如果不了解当时思想的背景，我们不免要误会郭注是无的放矢了。像“无贤不可以无君”、“犹愈于亡圣之无治”这些话，其时代痕迹和驳论对象都是十分明显的。

但是郭象虽然主张有君，却并无意恢复汉代的政治秩序，因为他所提倡的君道不但是无为的，而且还是“各任其自为”的，即是使士大夫都能“适性逍遥”的一种局面。所以西晋以下与自然合而为一的名教，其含义早已暗中偷换。名教的重点已从大一统的政治秩序转到高门华胄的家族伦理方面来了。

（三）家族伦理的危机

汉末以来名教的危机是全面性的，不限于君臣一伦，这一点葛洪

曾给我们提供了很生动的资料。《抱朴子》外篇卷二十五《疾谬》说：

> 汉之末世……蓬发乱鬓，横挟不带。或亵衣以接人，或裸袒而箕踞。朋友之集，类味之游，莫切切进德，訚訚修业，攻过弼违，讲道精义。其相见也，不复叙离阔，问安否。宾则入门而呼奴，主则望客而唤狗。其或不尔，不成亲至，而弃之不与为党。及好会，则狐蹲牛饮，争食竞割，掣拨淼折，无复廉耻。以同此者为泰，以不尔者为劣。终日无及义之言，彻夜无箴规之益。诬引老、庄，贵于率任。大行不顾细礼，至人不拘检括。啸傲纵逸，谓之体道。呜呼惜乎，岂不哀哉！

同书外篇卷二十七《刺骄》说：

> 闻之汉末诸无行，自相品藻次第。群骄慢傲不入道检者为都魁雄伯、四通八达，皆背叛礼教而从肆邪僻。讪毁真正，中伤非党；口习丑言，身行弊事。凡所云为，使人不忍论也。

首先必须指出，葛洪虽指明这些是汉末的社会现象，但事实上恐怕不免把他自己所见的士风时习也包括进去了，不过这种风气可以溯源至汉末是不成问题的。像葛洪所描写的这些行为显然不能认为完全是由政治情况造成的，而毋宁是个性解放后精神上要求打破一切桎梏的具体表现。葛洪骂他们“背叛礼教”，是不错的。魏晋时代的“礼教”或“礼法”主要是指在家族伦理的基础上所发展出来的一套繁文缛节。虽然在很多情形下，“礼教”或“礼法”也可以视为“名教”的同义语，但是前者的政治含义较轻而社会含义则较重。换句话说，“礼教”或“礼法”往往不是指着君臣一伦而言的。“名教”一词则比较笼

统，有时可以解释为政治上的名分，就像陈寅恪先生所说的"以官长君臣之义为教"。汉末以来，史籍上所载的"背叛礼教"或"不遵礼法"之士，其实是对名教作全面性的反抗，其中包括然而绝不限于君臣一伦。嵇康在《难自然好学论》(《嵇康集》卷七)中对这一点说得最清楚：

> 六经以抑引为主，人性以从欲为欢；抑引则违其愿，从欲则得自然。然则自然之得，不由抑引之六经；全性之本，不须犯情之礼律。

他们既认定六经礼律都是抑性犯情的，则不但君臣之伦要打破，其他一切人伦关系的价值也都不能不重新估定了。

我们先看看父子一伦。《后汉书》卷七十《孔融传》载：

> (融)又前与白衣祢衡跌荡放言，云："父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为？譬如寄物瓶中，出则离矣。"

这种议论，从字面上说，当然是从王充《论衡》中得来的。王充的《论衡·物势》篇说：

> 夫天地合气，人偶自生也；犹夫妇合气，子则自生也。夫妇合气，非当时欲得生子，情欲动而合，合而子生矣。且夫妇不故生子，以知天地不故生人也。

但是往深一层看，两者在思想史上的意义则截然不同。王充在这里

是用“夫妇不故生子”的论证来打破当时儒者“天地故生人”的命题的，他似乎并没有再进一步去考虑“夫妇不故生子”这一论证的本身所可导致的逻辑结论。孔融则完全撇开了“天地故生人”的问题，而直接把“夫妇不故生子”当作一项经验事实来看待，并进而分析其中所涵蕴的父子关系。因为孔融所要破斥的不是目的论，而是世俗流行的关于“孝”的价值论。《论衡》在汉晋之际所发生的在思想上的影响往往都经过这样一层转折。[12]在王充的时代（1世纪），名教的危机还没有出现，《论衡》的主旨也绝不在“反叛礼教”。当汉末名教全面动摇之际，由于《论衡》中的许多论点恰好适合反礼法之士的需要，其书才大行其道，成为“谈助”。所以严格地说，王充只是给魏晋反礼法的运动提供了一些思想原料而已。至于正式对“孝”的理论提出非难，则始作俑者恐非孔融、祢衡莫属了。

孔融（153—208）所经历的时代正值儒家的名教或礼法流入高度形式化、虚伪化的阶段。一部分由于察举制度的刺激，“累世同居”的大家族在士大夫阶层中逐渐发展起来了。[13]许多人为了博“孝”之名以为进身之阶，便不惜从事种种不近人情的伪饰，以致把儒家的礼法推向与它原意相反的境地。我们只要举一两个例证便足以说明这种情况。陈蕃任青州乐安太守时：

> 民有赵宣葬亲而不闭埏隧，因居其中，行服二十余年。乡邑称孝，州郡数礼请之。郡内以荐蕃，蕃与相见，问及妻子，而宣五子皆服中所生。蕃大怒……遂致其罪。[14]

陈蕃死在168年，正与孔融时代相衔接。孔融本人也可能有过和陈蕃类似的经验，据说他在北海相任内，“有遭父丧，哭泣墓侧，色无憔悴”，他就把这个伪孝子杀了。[15]这个故事不一定可信，但足以说明

当时伪礼教的盛行。葛洪记汉末的谚语说："举秀才，不知书，察孝廉，父别居。"[16]这更说明了当时的伪孝和察举制度之间的密切关系。又如兄弟让财也是东汉的一种风气，有"让"名的人往往可以获得地方官的荐举。但应劭在《过誉》篇中就指出其虚伪性，并感叹道："凡同居，上也；通有无，次也；让，其下耳。"[17]应劭是2世纪末叶人，他的话更可以使我们认识孔融"非孝"的背景。而且综合葛洪和应劭的记载，我们还可以看到，即使在"累世同居"大家族的发展阶段，其中已隐藏着一种"分居"的倾向。

上引孔融、祢衡两人关于"父之于子，当有何亲"的一番问答，据《后汉书》所言，本是出于路粹的"枉奏"，即经过了恶意的歪曲。其实孔融并不"非孝"，他是怀疑"孝"是否如世俗所言，仅仅建立在生物的事实之上而已。《后汉书》本传上明说他"十三丧父，哀悴过毁，扶而后起，州里归其孝"，可见他内心的矛盾起于当时虚伪礼法和真正的父子之情不能相应。在这一点上，他是开魏晋士风的人物之一。《后汉书》卷八十三《戴良传》载：

> 及母卒，兄伯鸾居庐啜粥，非礼不行。良独食肉饮酒，哀至乃哭，而二人俱有毁容。或问良曰："子之居丧，礼乎？"良曰："然。"礼所以制情佚也，情苟不佚，何礼之论？夫食旨不甘，故致毁容之实，若味不存口，食之可也。论者不能夺之。良才既高达，而论议尚奇，多骇流俗。

戴良和陈蕃、郭林宗是同时的人[18]，年代尚在孔融之前，更有资格成为阮籍以下居丧不守礼的先驱者，所以葛洪追溯晋代傲放无礼的士风特别以戴、阮并举。[19]更值得注意的是《戴良传》中说他的哥哥居丧则"非礼不行"，这种一守礼、一违礼的尖锐对比，魏晋以下尤其成为风气。

《世说新语·任诞》篇说：

> 阮步兵丧母，裴令公往吊之。阮方醉，散发坐床，箕踞不哭。裴至，下席于地，哭吊唁毕，便去。或问裴："凡吊，主人哭，客乃为礼，阮既不哭，君何为哭？"裴曰："阮方外之人，故不崇礼制；我辈俗中人，故以仪轨自居。"时人叹为两得其中。

同书《德行》篇载：

> 王戎、和峤同时遭大丧，俱以孝称。王鸡骨支床，和哭泣备礼。武帝谓刘仲雄曰："卿数省王、和不？闻和哀苦过礼，使人忧之。"仲雄曰："和峤虽备礼，神气不损；王戎虽不备礼，而哀毁骨立。臣以和峤生孝，王戎死孝。陛下不应忧峤，而应忧戎。"

注引《晋阳秋》，说和峤的"憔悴哀毁，不逮戎也"，意思是王戎比和峤更孝。如果阮、裴的故事表示自然与名教各得其所，那么王、和的故事则说明自然高于名教，也就是"情"比"礼"更重要。又据《典略》(《潜确居类书》卷七十引)，"世谓伯鸾死孝，叔鸾生孝"，足证这种风气确与戴良有关系，虽然"生孝"、"死孝"的用法恰好颠倒了。我们无法判断这些个别故事的真实性，[20]但其中所显示的"情"与"礼"竞赛的风气是十分可信的。

崇尚自然的人既以"情"比"礼"更重要，父子之间的关系便不须注重"尊卑"之别，而当以上引《抱朴子》所谓"亲至"为主了。胡毋辅之和他的儿子谦之的关系最足以说明这种"亲至"的情形。《晋书》卷四十九本传说：

谦之字子光，才学不及父，而傲纵过之。至酣醉，常呼其父字，辅之亦不以介意，谈者以为狂。辅之正酣饮，谦之闚而厉声曰："彦国（按：辅之字）年老，不得为尔！将令我尻背东壁。"辅之欢笑，呼入与共饮。

儿子直呼父字，照儒家礼法观念说，可谓忤逆之极。但父亲却不以为意，反而欢笑。这在近代西方社会不算稀奇，但在一千多年前的中国则真足骇人听闻。其实我们如果知道此时的人伦关系讲究的是"亲至"而不是"尊卑"，则这种情况也并无不可理解之处。《世说新语·伤逝》篇说：

王戎丧儿万子，山简往省之，王悲不自胜。简问："孩抱中物，何至于此？"王曰："圣人忘情，最下不及情；情之所钟，正在我辈！"简服其言，更为之恸。

注云"一说是王夷甫丧子，山简吊之"[21]，不论是王戎还是王衍，总之魏晋名士的父子关系已远越出儒家礼法之外。此外如王导和长子悦的关系[22]及郗愔临其子超之殡"一恸几绝"，都可以为王戎所说的"情之所钟，正在我辈"作注释。推而及于兄弟，亦复如此。王子猷奔弟子敬丧，初都不哭，径入，坐灵床上，取子敬琴弹。弦既不调，掷地云："子敬！子敬！人琴俱亡！"[23]这是至性至情的流露，然而显然不合乎儒家的礼法。

夫妇之间的关系，魏晋时代也发生了基本的变化，亲密的情感代替了严峻的礼法。《世说新语·惑溺》篇言：

荀奉倩与妇至笃，冬月妇病热，乃出中庭自取冷还，以身熨

之。妇亡，奉倩后少时亦卒，以是获讥于世。

荀粲是魏明帝太和时(227—232)人，这是在夫妇关系上以情代礼的一个较早而著名的例证。《三国志》卷二十二《卫臻传》说：

夏侯惇为陈留太守，举臻计吏，命妇出宴，臻以为末世之俗，非礼之正。惇怒，执臻，既而赦之。

据《三国志·魏武帝纪》与《三国志·夏侯惇传》，惇领陈留太守在兴平元年(194年)，而其时妇人参加宴会竟已成"末世之俗"，这也反映夫妇关系的变化。[24]到了葛洪的时代，这种风气则已发展得极其普遍。《抱朴子》外篇卷二十五《疾谬》说：

今俗妇女……舍中馈之事，修周旋之好，更相从诣之适亲戚，承星举火，不已于行，多将侍从，玮晔盈路，婢使吏卒，错杂如市；寻道亵谑，可憎可恶。或宿于他门，或冒夜而反，游戏佛寺，观视渔畋；登高临水，出境庆吊；开车褰帏，周章城邑；杯觞路酌，弦歌行奏。转相高尚，习非成俗。

不但妇女的社交游览的活动大为盛行，男女之间的交际也达到了相当不拘行迹的地步。葛洪继续告诉我们：

无赖之子，白醉耳热之后，结党合群，游不择类……携手连袂，以遨以集，入他堂室，观人妇女，指玷修短，评论美丑，不解此等，何为者哉！或有不通主人，便共突前。……其或妾媵藏避不及，至搜索隐僻，就而引曳，亦怪事也。……然落拓之子，无骨骾

> 而好随俗者，以通此者为亲密，距此者为不恭，诚为当世不可不尔。于是要呼愦杂，入室视妻，促膝之狭坐，交杯觞于咫尺；弦歌淫冶之音曲，以诳文君之动心。载号载呶，谑戏丑亵。

葛洪是一个极端维护礼法的人，他的话自不免有故意丑化的地方。但他在这里所描绘的当时上层社会妇女生活的面影则大致可信。像“入室视妻”、“促膝狭坐”、“杯觞咫尺”种种现象在中国社会史上极为少见。葛洪屡用“亲至”或“亲密”来刻画当时的人际关系，尤其值得注意。正如父子关系一样，魏晋时期夫妇朋友之间的“亲密”也表现在称呼方面。《世说新语·惑溺》篇云：

> 王安丰妇，常卿安丰。安丰曰：“妇人卿婿，于礼为不敬，后勿复尔。”妇曰：“亲卿爱卿，是以卿卿；我不卿卿，谁当卿卿？”遂恒听之。

《晋书》卷五十《庾敳传》说：

> 王衍不与敳交，敳卿之不置。衍曰：“君不得为耳。”（按《世说新语·方正》篇，“耳”作“尔”）敳曰：“卿自君我，我自卿卿。我自用我家法，卿自用卿家法。”

这两个故事，一属夫妇，一属朋友，但几乎如出一辙。“卿”字在魏晋南北朝时代是狎昵之称[25]，足与《抱朴子》“亲密”之说互证。附带说明一句，这一时期有关妒妇的记载特别多，宋明帝至令虞通之撰《妒妇记》[26]，刘孝标注《世说新语》曾引及其书。妒风之盛显然和夫妇关系的亲密化有关，王戎之妇“我不卿卿，谁当卿卿”之问已透露其中

消息矣。西晋时束皙撰《近游赋》[27]，写他所向往的“逸民”生活，其中有云：

妇皆卿夫，子呼父字。

尤可证儒家的名教已不复为士大夫所重，无论是在父子或夫妇之间，亲密都已取代了礼法的地位。

（四）玄风南渡后的名教危机

从以上的分析中不难看到，汉末以来名教的崩溃不但是全面性的，而且这一危机表现在家族伦理方面较之在政治秩序方面更为深刻而持久。西晋统一以后，通过君主“无为”和门第“自为”的理论，大体上使政治方面自然与名教的冲突获得了满意的解决。但在家族伦理方面通过礼与情的特殊形态所表现出来的名教与自然的冲突却发展到了表面化的阶段。据现存史料所见，破坏礼法的士风在西晋初年已很盛行，至元康（291—299）时代更成燎原之势，此下一直到渡江之初，余势仍未衰。《晋书》卷九十一《儒林列传·范宣》载宣语：

正始以来，世尚老庄。逮晋之初，竞以裸裎为高。

同书卷二十七《五行志》上说：

惠帝元康中，贵游子弟相与为散发倮身之饮，对弄婢妾，逆之者伤好，非之者负讥，希世之士耻不与焉。盖貌之不恭，胡狄侵中国之萌也。其后遂有二胡之乱，此又失在狂也。

《抱朴子》外篇卷二十七《刺骄》篇说：

> 余观怀、愍之世，俗尚骄亵，夷虏自遇。其后羌胡猾夏，侵掠上京，及悟斯事乃先著之妖怪也。

葛洪所指乃西晋末年事，其实便是元康士风的延续。《晋书·五行志》的“贵游子弟”，其领袖为阮瞻、王澄、谢鲲、胡毋辅之等人。王隐《晋书》说他们“故去巾帻，脱衣服，露丑恶，同禽兽”[28]。这些人避难渡江之后仍不略改故态。《晋书》卷四十九《光逸传》说：

> 寻以世难，（逸）避乱渡江，复依（胡毋）辅之。初至，属辅之与谢鲲、阮放、毕卓、羊曼、桓彝、阮孚散发裸裎，闭室酣饮已累日。逸将排户入，守者不听，逸便于户外脱衣露头于狗窦中窥之而大叫。辅之惊曰：“他人决不能尔，必我孟祖（按：逸字）也。”遽呼入，遂与饮，不舍昼夜。时人谓之八达。

但是这种风气并不限于少数“贵游子弟”，甚至朝廷大臣也都沾染上了，我们只需举一个最突出的例子就可以说明这种情形。邓粲《晋纪》说：

> 王导与周颉及朝士诣尚书纪瞻观伎，瞻有爱妾，能为新声。颉于众中欲通其妾，露其丑秽，颜无怍色。有司奏免颉官，诏特原之。[29]

这位周颉就是“风德雅重”、负海内重望、官至尚书左仆射的周伯仁，

晋元帝永昌元年(322 年)王敦谋逆时被杀。王导因当时没有救他,后来竟流涕说:“吾虽不杀伯仁,伯仁由我而死。”周𫖮至今还活在这句成语里。他的死倒表现得很有政治气节,自谓“备位大臣,朝廷衰败,宁可复草间求活,外投胡越邪!”临刑前痛骂王敦,“收人以戟伤其口,血流至踵,颜色不变,容止自若”[30]。对于这样一个人,我们并不好用“轻薄无行”之类的考语加以一笔抹杀。只有通过当时极端破毁礼教的士风,周𫖮的行为才能得到确切的说明。否则以他这样一位众望所归的人物竟至当众欲通人之妾而露其丑秽,简直是一件不可思议的事。

渡江以后,南方关心伦理秩序的人,无论其思想为儒家或道家,都以纠矫任诞之风为当务之急。这一方面的史例很多,下面所选的是比较典型的。《晋书》卷七十《应詹传》载詹上疏元帝曰:

> 元康以来,贱经尚道,以玄虚宏放为夷达,以儒术清俭为鄙俗。永嘉之弊,未必不由此也。

同书同卷《卞壸传》:

> 阮孚每谓之曰:“卿恒无闲泰,常如含瓦石,不亦劳乎?”壸曰:“诸君以道德恢弘,风流相尚,执鄙吝者,非壸而谁!”时贵游子弟多慕王澄、谢鲲为达,壸厉色于朝曰:“悖礼伤教,罪莫斯甚!中朝倾覆,实由于此。”欲奏推之。王导、庾亮不从,乃止,然而闻者莫不折节。

应、卞两人,思想都倾向儒家,他们直以西晋之亡归罪于道家放达之风。王导、庾亮不从壸议,大概是因为此风太盛,一加推究则牵连必

广。同书卷七十五《韩伯传》：

> 陈郡周勰为谢安主簿，居丧废礼，崇尚庄老，脱落名教。伯领中正，不通勰，议曰：拜下之敬，犹违众从礼。情理之极，不宜以多比为通。时人惮焉。识者谓伯可谓澄世所不能澄，而裁世所不能裁者矣，与夫容己顺众者，岂得同时而共称哉！

史言简文帝居藩，引韩伯为谈客，则他自是玄风中人，但对于维护家族名教却不肯放松。看“识者”之议，更可以使我们了解当时破坏礼法的风气是多么地普遍。

高门放诞之士多逃难到了南方，因此北方的士风一般说来比较质朴、保守，但例外还是有的。姚兴时代(394—416)的黄门侍郎古成诜便以整饬风纪著于史册。《晋书》卷一一七《姚兴载记》上云：

> 诜风韵秀举，确然不群，每以天下是非为己任，时京兆韦高慕阮籍之为人，居母丧，弹琴饮酒。诜闻而泣曰：“吾当私刃斩之，以崇风教。”遂持剑求高。高惧，逃匿，终身不敢见诜。[31]

北人亲历亡国之惨，对元康之放达尤其深恶痛绝，所以古成诜听说有人慕阮籍，竟会有如此强烈的反应。北方在苻坚时代，虽大力提倡儒经，并明禁老庄图谶之学[32]，然而仍不免有韦高这样的人出现。这也可见魏晋反礼法的风气传布得何等深而且远了。

（五）情礼冲突——名教与自然之争的延续

从晋室南渡以后士风的放荡情形来看，名教的危机绝未因永嘉

之乱而终止。所以广义的名教与自然的冲突无论在事实上或理论上都没有获得彻底的解决。这里有必要稍稍回顾一下魏晋以来名教与自然的争执。何晏、王弼调和儒道，虽然正式提出了名教与自然的问题，却并没有把两者放在对立的地位。嵇康、阮籍始公然以名教与自然互不相容，但是细察他们的言论，则他们所深恶痛绝的只是当时虚伪的名教，而不是理想的即合乎自然的名教。下至西晋时代，由王戎深赏阮瞻关于名教与自然"将毋同"的答语[33]，以及郭象注庄与裴頠崇有等事例观之，名教与自然之间的关系显然又已由矛盾而复归于统一。其中嵇康、阮籍的反名教，据陈寅恪先生的分析，则主要是由于他们（尤其是嵇康）的政治立场与司马氏不同，不肯出仕。西晋以后，司马氏的政权既与高门世族的利益打成一片，东晋之初且有"王与马，共天下"之说[34]，士大夫阶层已无所谓仕或不仕的问题。因此从政治观点说，名教与自然的冲突已失去其存在的依据了。

不但如此，除了名教与自然这一中心题旨外，魏晋清谈中的才性论也经过同一发展历程。《世说新语·文学》篇载"钟会撰四本论"条注引《魏志》云：

> 四本者，言才性同，才性异，才性合，才性离也。尚书傅嘏论同，中书令李丰论异，侍郎钟会论合，屯骑校尉王广论离。

陈寅恪先生论此条，谓才性同、才性合是东汉以来的旧观点，大体以才能和德行不可分。才性异、才性离则取曹操求才三令的新见解，即取士但问才能不论德行。傅、钟两人适为儒学大族司马氏之死党，故一主同，一主合，而李、王则适为曹魏之忠臣，故一主异，一主离。足证才性论在当时有实际的政治、社会背景，不是纸上空文[35]，唐长孺先生也认为才性论与实际的选举制度有关，并且通过汉魏之际批判

名教的思潮来分析这个问题,才性论的政治意义就更清楚地显示出来了。唐先生又举证说明,“自晋以后,才性论和现实政治已经没有什么密切关系,仅是知识的炫耀”[36]。所以关于政治秩序一方面的名教与自然之争,以及名教范围以内的才性之辨,到西晋之世的确已大体上都解决了。

但是我们能不能因此就说西晋以后有关名教与自然的讨论都是“纸上空文”或“言家口实,如客至之有设”(《南齐书》语)了呢?绝对不能。稍一检查两晋史料便会发现,当时许多著名的议论都和士大夫的实际生活有密切的关系。所不同者,发言的对象不再是政治问题,而是风俗问题了。晋武帝初即位,傅玄就上疏攻击“虚无放诞之论盈于朝野”[37]。他的儿子傅咸后来任司隶校尉,也要奏免王戎,说“戎不仰依尧舜典谟,而驱动浮华,亏败风俗”[38]。这些还可以说是朝臣奏疏,立言之体使然。但是裴頠是一位能清言的玄学家,而且是王戎的女婿(见戎传),他的玄学著作《崇有论》便正是针对着“时俗放荡”、“风教凌迟”而发的。[39]晋室渡江以后,其例更多。干宝著《晋纪总论》,便说:“风俗淫僻,耻尚失所。学者以庄、老为宗而黜六经,谈者以虚薄为辩而贱名检,行身者以放浊为通而狭节信,进仕者以苟得为贵而鄙居正。”[40]江淳著《通道崇俭论》,是因为看不惯“放达不羁,以肆纵为贵者”的“动违礼法”。[41]戴逵则因“常以礼度自处,深以放达为非道”,而著论批评元康的士风。他认为儒家“怀(按:疑当作‘坏’)情丧真……其弊必至于末伪”,而道家则“情礼俱亏……其弊必至于本薄”。[42]王坦之有“废庄论”之作,其动机也是“尤非时俗放荡,不敦儒教”。他关心的也是怎样“敦礼以崇化”的问题。但“庄生作而风俗颓,礼与浮云俱征”,因此必须“废庄”。[43]

东晋这些思想家基本上都是发挥魏晋以来的自然与名教合一的理论,[44]但是他们显然也都是言无虚发。他们现在所努力要解决的

是实际生活中礼与情的冲突，这是名教与自然的矛盾中的一个特殊方面，但此时却成为一个主要的方面。这一特殊矛盾并没有因为名教与自然“将毋同”的一般理论的存在便自动地化解了。

情的问题在魏晋玄学的初期便出现了，这就是王弼的“圣人有情”说。《三国志》卷二十八《王弼传》裴松之注引何劭的弼传云：

> 何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之。弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂故能体冲和以通无，五情同故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。

据汤用彤先生的分析，“圣人无情”说是汉魏间的流行义。关键之一在于何晏尚承汉儒旧统，以阴阳、善恶分别性情。其结论是性为阳、为善；情为阴、为恶。圣人既纯善而无恶，故无情。王弼则自动静言性情，颇近刘向“性情相应，性不独善，情不独恶”[45]之论。依此义，则圣人既应物而动，故不能无情。[46]

王弼的新说在哲学史上的含义甚为复杂，本文不能详细讨论。从社会史的观点看，圣人有情这一命题显然是在肯定并提高情的价值，这正是当时个性解放的士大夫生活中的一个中心问题。前引《世说新语·伤逝》篇王戎的话：

> 圣人忘情，最下不及情。情之所钟，正在我辈！

最可以为证。王戎在这里仍用何晏的圣人无情说，可见王弼的新解此时尚未流行。“圣人忘情”中的“忘”字也许是“亡”字之讹，不过作“忘”亦可通。《晋书》卷九十四《隐逸·郭文传》：

> （温峤）又问（文）曰："饥而思食，壮而思室，自然之性，先生安独无情乎？"文曰："情由忆生，不忆故无情。"

圣人无情正是忘情的结果。

《晋书》卷四十九《阮籍传》：

> 籍嫂尝归宁，籍相见与别。或讥之，籍曰："礼岂为我设耶！"（按：《世说新语·任诞》篇"我"作"我辈"）

阮籍的"礼岂为我辈设"和王戎的"情之所钟，正在我辈"恰好是一事之两面。可见他们认为情与礼不能并存，所以只有违礼而从情。而"我辈"云云则与上文引裴令公（楷）语"阮方外人，故不崇礼制；我辈俗中人，故以仪轨自居"[47]适成鲜明的对照。裴楷是俗中"我辈"，阮籍、王戎则以方外"我辈"自居也。《庄子·大宗师》"以礼为翼"句郭象注说：

> 礼者，世之自行，而非我制。

这根本就是阮籍话的再版。又同篇"而我犹为人猗"句注曰：

> 人哭亦哭，俗内之迹也；齐生死，忘哀乐，临尸能歌，方外之至也。

此处也分"俗内"与"方外"两种人，正是给阮籍一类人的放达行为提供一套哲学的根据。"人哭亦哭"指世俗的礼法；"齐生死"云云则指

情，但又与世俗之情异，而是所谓“无情之情”。[48] 同篇郭象注“是恶知礼意”句，说得更清楚：

> 夫知礼意者必游外以经内，守母以存子，称情而直往也。若乃矜乎名声，牵乎形制，则孝不任实，父子兄弟怀情相欺，岂礼之大意哉！

这里所讨论的就是礼与情的问题，但也毫不迟疑地对世俗礼法加以指斥，公然说这种虚伪的“形制”不能使人“称情而直往”。在这个问题上，他显然和嵇康、阮籍诸人的看法并无不同。他这段话毫无疑问地可以看作对嵇康“全性之本，不须犯情之礼律”（《难自然好学论》）一语的更进一层的发挥。所以尽管郭象注《庄子》在有关政治秩序的方面已巧妙地调和了名教与自然的冲突，然而在有关家族伦理的方面，他并没有彻底解决情礼之间的矛盾。礼在俗内，情在方外，仍然分而不合。

郭注“称情而直往”即是当时人所常说的“任情不羁”，可见他也是“情之所钟”的我辈中人。不过从“忘哀乐”、“无情之情”等注语看，他的基本观点仍是“圣人无情”。王弼“圣人有情”说之所以不容易被普遍接受，主要的困难还在于《庄子》书中明白地主张圣人无情。[49] 所以一直到东晋时代，无情论依然存在。《世说新语·文学》篇：

> 僧意在瓦官寺中，王苟子来，与共语，便使其唱理，便谓王曰：“圣人有情不？”王曰：“无。”重问曰：“圣人如柱邪？”王曰：“如筹算，虽无情，运之者有情。”僧意云：“谁运圣人邪？”苟子不得答而去。

刘孝标注曰：

王脩善言理，如此论，特不近人情，犹疑斯文为谬也。

但是从王脩不能答和刘孝标注来看，圣人无情论似乎此时已到了词穷理屈的境地了。圣人有情论在东晋以后的发展情形，由于没有材料可据，我们已无从推测。[50]

《列子·杨朱》篇说：

凡生之难遇而死之易及，以难遇之生，俟易及之死，可孰念哉？而欲尊礼义以夸人，矫情性以招名，吾以此为弗若死矣。

张湛注云：

达哉此言！若夫刻意从俗，违性顺物，失当身之暂乐，怀长愁于一世，虽支体具存，实邻于死者。

《杨朱》篇是魏晋时代的产品，近代的考证大致可信，不易翻案。而且此处所说“礼义”与“情性”之互不相容和嵇康、阮籍的见解若合符节。张湛则是和范宁、袁山松同时代的人[51]，袁山松死于401年孙恩之乱，以此推之，则张湛注《列子》当在4世纪的下半叶。试看他在注中对《杨朱》篇“任情废礼”的思想如此热烈地赞扬，便可见礼与情的冲突在永嘉南渡数十年后仍然相当地严重。而范宁之所以特别把“中原倾覆”之罪归之于王弼、何晏，其着眼点也正是在“扇无检以为俗”的士风方面。名教危机的余波还在荡漾不已，并未过去。

如何解决实际生活中情与礼的冲突并不是一个单纯的理论问

题。在理论上肯定了情是一种社会价值之后，随之而来的问题则是“称情直往”能不能成为一种社会存在。前文已举出韩伯制裁周勰居丧废礼的例子，其他因破坏礼法而被中正降品或清议所废的故事还屡有所见。[52]可见关键不仅在于情而更在于礼，即怎样把礼变得合乎“礼意”。因此情礼冲突的真正解决不能单靠玄学家的清谈，更重要的，还要靠礼学家的革新。玄学和礼学的合流便是在这样的历史背景下产生的。唐长孺先生说东晋以后的学风是礼玄双修，玄学家往往深通礼制，而礼学专家则往往兼注三玄。[53]这是一个无可动摇的论断。不过礼玄双修之风并不完全是名教、自然合一说流行的结果，从另一个角度看，它的兴起正是由于名教与自然合一之说还没有完成。名教与自然合一的全面完成有待于情与礼在实际生活中获得协调。因此我们必须把注意力从玄学转移到礼学。

（六）“缘情制礼”

我们都知道，魏晋南北朝是礼学极端发达的时代，而南方尤其讲究丧服礼。清代学者沈垚曾指出六朝礼学是因维系门第而兴，[54]这一断案现已为史学家所普遍接受。1960 年日本学者藤川正数出版了一部讨论魏晋丧服礼问题的专著，更使我们对于丧服礼和当时门第社会互相配合的情形获得了比较深入的认识。[55]藤川氏在“序说”中特别注意到魏晋丧服礼的一般历史背景及其与玄学思潮之间的关系。这正可说明东晋以下的礼玄合流不是单纯地出于谈辩名理的兴趣，而主要是为了解决当时门第社会中所存在的许多实际问题。[56]

我们可以当时最著名的关于“嫂叔服”的争辩为例，来说明这一点。[57]《通典》卷九十二“嫂叔服”条载魏太尉蒋济《万机论》：“以《礼记》嫂叔无服，误。据小功章娣姒妇，此三字嫂叔之文也。”何晏、夏侯

玄难曰"夫嫂叔宜服，诚自有形。然以小功章娣姒妇为嫂叔文，恐未是也"云云。最后有中领军曹羲申蒋济议，最值得注意。其言略曰：

> 敌体可服，不必尊卑；缘情制礼，不必同族……嫂叔共在一门之内，同统先人之祀，有相奉养之义，而无服纪之制，岂不诡哉！

嫂叔服在经典上是否有根据，是另一问题。但曹羲指出嫂叔共在一门之内，有相奉养之义，则是实际生活中的事实。所以反对派何晏、夏侯玄也不能不承认"嫂叔宜服，诚自有形"[58]。曹羲所提出的论点，非常重要，此下一直到唐初，主张嫂叔当有服的人都受他的影响。同条袁准正论中引或人之言：

> 嫂，亲者也。长嫂少弟有生长之恩，而云无服者，近非古也。

唐贞观十四年(640 年)太宗因为"同爨尚有缌麻之恩，而嫂叔无服"，主张改制。魏徵等人议论时也特别指出：

> 或有长年之嫂，遇孩童之叔，劬劳鞠养，情若所生。分饥共寒，契阔偕老，比同居之继父，方他人之同爨，情义之深浅，宁可同日语哉！……且事嫂见称，载籍非一……

唐太宗卒令嫂叔服小功五月。[59]这都是根据生活的事实立论，其关键即是一个"情"字。前文曾提到阮籍与嫂相见为例，受到讥议，愤然说出"礼岂为我辈设"的话，这是当时的"礼"和家族生活脱了节的具体证明。嫂叔服所以在魏晋时代成为问题，其原因之一便是汉末以

来“累世同居”的风气已大为流行。叔嫂有同在一门之实情而无互相交往之礼法。《晋书》卷四十九《阮籍传附兄子咸传》:“咸与籍居道南。”可见阮籍本与嫂同住一处。以阮籍的任情不羁,岂肯守不合时宜的“叔嫂不通问”(《礼记·曲礼》上)之礼法?所以当时士大夫阶层的礼制已到了不能不改革的阶段。东晋太元九年(384年)孝武帝为其从嫂康献褚皇后行齐衰服,便因褚后在帝冲龄时曾临朝称制。[60]这也可以看作“长嫂少弟有生长之恩”的一个具体例证。又《晋书》卷九《孝武帝纪》说:

> 帝幼称聪悟。简文帝之崩也,时年十岁,至晡不临,左右进谏,答曰:“哀至则哭,何常之有?”谢安尝叹以为精理不减先帝。

则孝武帝为从嫂服齐衰期很可能与他从小就沾染了玄风有关,这里更透露了玄理合流的消息。[61]

魏晋之世,因战乱频仍,常有父母乖离、存亡莫卜的情况。这也是当时士大夫阶层在礼制上所面临的一个非常特殊的困难。《通典》卷九十八“父母乖离知死亡及不死亡服议”一条收罗两晋议论文字甚多,下面转引三条东晋初年的议论,以见一斑。孔衍《乖离论》云:

> 圣人制礼以为经,常人之教宜备其文,以辨彰其义。即今代父子乖离,不知自处之宜。情至者哀过于有凶,情薄者礼习于无习。此人伦大事,礼所宜明。谓莫测存亡则名不定,不定不可为制。孝子忧危在心,念至则然矣。自然之情,必有降杀,故五服之章,以周月为节,况不闻凶,何得过之?虽终身不知存亡,无缘更重于三年之丧也,故圣人不别为其制也。

元帝建武元年(317年)王敦上言:

> 自顷中原丧乱,父子生乖。或丧灵客寄,奔迎阻隔,而皆制服,将向十载,终身行丧,非礼所许。称之者难,空绝婚娶。昔东关之役,事同今日,三年之后,不废婚宦,苟南北圮绝,非人力所及者,宜使三年丧毕,率由旧典也。

文中所言"东关之役"是指魏嘉平四年(252年)王昶等三道击吴,大败于东关,魏军死者数万之事。事后议丧礼,以为不应"丧期无数",故制定三年后除服。这一先例从此便成为东晋南朝解决乖离问题的依据了。又太常贺循上尚书曰:

> 二亲生离,吉凶未分,服丧则凶事未据,从吉则疑于不存。心忧居素,盖出人情,非官制所裁也。

贺循也赞成政府制定三年除服的办法,不过主张如果有人对父母的情感特别深厚,坚持长期居丧,政府也毋须过问。

这个问题之所以严重,主要是在于王敦所说的"不废婚宦"。我们知道,婚与宦是门第的两大支柱。如果由于父母吉凶莫辨,必须长期服丧,以致婚宦两废的话,门第制度便维持不下去了,因此非有一种变通的礼法不可。孔衍(《晋书》卷九十一儒林有传)和贺循(《晋书》卷六十八有传)都是礼学世家。孔衍是孔子的二十二世孙,贺循则家传庆氏礼。但他们现在讨论服制问题却都根据"自然之情"、"人情"来立论了。这固然是由于时代使然,但另一方面我们也不能不承认魏晋以来玄学家提倡"称情直往"的士风已深深地影响到传统的礼法了。

在同一问题上，让我们再看看玄学家一方面的态度。《晋书》卷七十九《谢尚传》：

> 时有遭乱与父母乖离，议者或以进仕理王事，婚姻继百世，于理非嫌。尚议曰：典礼之兴，皆因循情理，开通弘胜。如运有屯夷，要当断之以大义。夫无后之罪，三千所不过，今婚姻将以继百世，崇宗绪，此固不可塞也。然至于天属生离之哀，父子乖绝之痛，痛之深者，莫深于兹。……方寸既乱，岂能综理时务哉！有心之人，决不冒荣苟进。……或有执志丘园，守心不革者，犹当崇其操业以弘风尚，而况含艰履慼之人，勉之以荣贵邪？

谢尚的父亲就是最以放达著名的谢鲲。本传说他"脱略细行，不为流俗之事"。王导且把他比之王戎，常呼为"小安丰"，所以他与孔衍、贺循恰好相反，乃是玄学世家。但是他现在也转而议论礼了，一开口就是"典礼之兴，皆因循情理"。这正是曹羲"缘情制礼"之说。他在这篇议论中并不反对"婚"，但对于"宦"，则主张因人情而异，不必勉强"守心不革"的人出仕，这和贺循的意见是完全一致的。我们在这里看到了玄礼合流的实际意义，玄礼双方都在寻求具体问题的解决之道，而不是空谈自然与名教的合一。

通过礼制的革新以消弭情礼之间的冲突，使名教与自然合而为一，这是一个长期发展的过程。在魏晋这一大变乱的时代中，尤其是晋室南渡以后，士大夫阶层在政治、社会以及家族秩序各方面遭遇到许多特殊而复杂的问题。维持秩序离不开礼制，而问题的特殊性和复杂性又远非汉代以来的传统礼学所能应付得了的。在礼文不完备和条例的解释不统一的双重困难之下，礼学专家只有斟酌个别的情况随时制定新礼，或赋予旧礼以新的意义。因此"变通"成为这个时

代礼学方法论上的一个最重要的原则。《通典》卷九十七“居亲丧既殡遭兄弟丧及闻外丧议”条引西晋步熊答语：

> 礼是经通知变，而鲁筑王姬之馆于外，《春秋》以为得礼之变，明变反合礼者，亦经之所许也。

同书卷六十“祖无服父有服可娶妇嫁女议”条引徐野人（按：即徐广，字野民，《通典》避唐太宗讳）曰：

> 礼许变通。

但礼虽万变终不离其宗，那便是情。曹羲所强调的“缘情制礼”的原则是后来的礼学专家所经常援引的最后根据。《通典》卷九十四“为出继母不服议”引史糜遗议说：

> 夫礼缘人情，而为之制。

同书卷一〇一“朋友相为服议”引徐邈说：

> 礼缘情耳。

同书卷一〇三“久丧不葬服议”，东晋张凭说：

> 礼者，人情而已。

同书卷一〇二“改葬前母及出母服议”，徐广说：

缘情立礼。

又《晋书》卷二十《礼志中》也引徐广语：

且礼……缘情立制。

同书同卷引干宝《礼论》曰：

礼有经有变有权……且夫吉凶哀乐，动乎情者也，五礼之制，所以叙情而即事也。

《宋书》卷十五《礼志二》引朱膺之的话：

即情变礼，非革旧章。

《颜氏家训》卷二《风操》篇也说：

礼缘人情，恩由义断。

儒家早有"发乎情，止乎礼义"之说。情与礼互为表里也不是什么新的观念，《荀子》的《礼论》篇和《礼记》的《礼运》篇中都可以找到这种说法，《史记·礼书》且明著"缘人情而制礼"之语，或即曹羲之所本。但是像魏晋以来的人这样处处把情礼紧密地扣在一起加以对举，则显然是一种新的态度。这不仅是一个名词的问题，更重要的是魏晋时代的情与礼都取得了新的意义。

但是“缘情制礼”并不是完全放纵，容许在礼法上“任情不羁”。事实上这一时代的新礼法有两个方面：一方面是禁止居丧不守礼之类的情况，另一方面则是防止居丧过礼。魏晋以来因“哀毁过礼”以至“毁几灭性”的事例很多，这是大家都知道的。新礼法对过与不及都同样地加以限制，过礼有时候也是要受到批评甚至惩罚的。魏嘉平元年(249 年)钟毓“以出母无主，后迎还，辄自制服”，这在“情”的一方面是可以了解的。这事当时虽引起了讨论，然而结论是可以这样做。到了刘宋时代，庾蔚之却批评道：“钟毓率情而制服，非礼意也。”[62]再举一个比较复杂的例子，《通典》卷九十四“父卒继母还前继子家后继子为服议”条云：

> 东晋元帝太兴三年(320 年)淮南小中正王式继母先嫁有继子，后嫁式父。式父临终，继母求出。父许，有遗命。及式父亡，母制服积年，后还前继子家。及亡，与前夫合葬，式追服周。国子祭酒杜夷议：以为……今王式不忍哀怆之情，率意违礼，服已绝之服……励薄之义，矫枉过正，苟在于厚，恕之可也。

依杜夷初议，此事是情有可原的。但是经过许多人详细讨论之后，不但王式的小中正之职被革，连带扬州大中正陆晔和淮南大中正胡弘等“并贬爵免官”。可见当时礼法对于“率情”或“率意”是加以严禁的。

不但礼制如此，法律也是一样，即一方面要斟酌人情，而另一方面又不能“任情”。《晋书》卷三十《刑法志》：

> 及于江左，元帝为丞相时，朝廷草创，议断不循法律，人立异议，高下无状。主簿熊远奏曰：礼以崇善，法以闲非，故礼有常

典,法有常防……若每随物情,辄改法制,此为以情坏法。……凡为驳议者,若违律令节度,当合经传及前比故事,不得任情以破成法。愚谓宜令录事更立条制,诸立议者皆当引律令经传,不得直以情言,无所依准,以亏旧典也。

熊远是南方人,最看不惯放荡之风,[63]所以特别指斥"以情坏法"、"任情破法"、"直以情言"的流弊。这时中土逃来的门第势力已把"情"宣扬成一种最高的社会价值,并利用它作为破坏法制的根据了。《通典》卷一六七《刑五·杂议下》记载宋文帝元嘉七年(430年)郯县人黄初妻赵氏打死儿媳王氏,王氏的父母和儿子(即赵氏的孙子)要求"依法徙赵二千里"。司徒左长史傅隆加以调停,傅隆的理论是:

礼律之兴,盖本自然,求之情理,非从天堕,非从地出。[64]

这本是一个法律案件,傅隆则以礼与律并论。可见礼必须与情取得调和的原则同样适用于法律方面,因为法律也是广义的名教的一个组成部分。这个例证足以使我们了解到所谓名教与自然的合一,东晋以下仍然大有事在。而上引熊远的议论尤其显示出情与礼律之间实有极为激烈的冲突,并未因西晋已出现名教与自然合一的一般理论,便一切迎刃而解也。

(七)余论

总结地说,魏晋的名教危机持续了一个相当长的时期,其中可以分为两个大阶段。从汉末到西晋统一,这个危机主要暴露在政治秩序一方面。因此以士风而论,竹林七贤反抗性的放达最具有代表意

义。嵇康"非汤武而薄周孔"(《与山巨源绝交书》)这句话尤其能够说明这一阶段名教与自然冲突的政治性质(此层详见俞正燮《癸巳存稿》卷七《书文选幽愤诗后》)。到了西晋初年,司马氏的政权和势族高门打成一片,"君臣之节,徒致虚名"[65],政治上名教与自然的矛盾已失去其现实的根据。但是名教危机在一般社会秩序,特别是家族伦理一方面却全面地爆发了。阮瞻、王澄、胡毋辅之、谢鲲等人的"元康之放"便是第二代士风的典型代表。第二代对嵇康的"非汤武而薄周孔"已不发生兴趣,但他们继承并扩大了阮籍、王戎的任情废礼的精神,其结果是形成一种"妇皆卿夫,子呼父字"的风气,情与礼的冲突尖锐化而变成当时士大夫的生活与思想中的一个中心问题。郭象注庄,一则说"礼者,世之自行,而非我制",再则说"知礼意者,称情而直往",这是西晋初年情礼问题未获解决的确切表示。

永嘉乱后,名教危机随着玄风一起渡江,到了南方。关心社会秩序的人,无论是北人或是土著,儒家或是道家,在痛定思痛之余,都大声疾呼要消弭这一危机。但此时传统旧礼法既不足以适应已变的社会状态,而魏晋以来一直支配着士大夫生活的新的伦理价值——情——也不能完全置之不顾。因此如何革新旧礼法以安顿新价值,使情礼之间得到调和,可以说是解决问题的唯一途径。东晋以后礼玄双修的学风便是在这种情势下发展起来的。从此以后,玄学世家多有兼治三礼之人,儒林传中也不乏善谈三玄之士了。《晋书》卷九十二《文苑·袁宏传》载宏作《三国名臣颂》,其中赞夏侯玄末语云:

> 君亲自然,匪由名教;爱敬既同,情礼兼到。[66]

此语的前半截说名教出于自然不过是西晋以来的门面话,结尾"情礼兼到"四字才是东晋以下玄礼合流的真精神之所在。但是"情礼兼

到”必须建筑在“缘情制礼”的坚固基础之上，这就不是一朝一夕所能奏功的了。

经过东晋以下一两百年的礼玄双修，再加上佛教的大力量，名教的危机终于被化解了。到了南朝后期士风已从绚烂而复归于平淡，虽则任情违礼之事偶然尚有所见。颜之推(531—590)是南朝后期的人，而且由南入北，[67]他对江南的“士大夫风操”大体上是相当称许的。所以他说：

> 昔在江南，目能视而见之，耳能听而闻之，蓬生麻中，不劳翰墨。汝曹生于戎马之间，视听之所不晓，故聊记录以传示子孙。[68]

《风操》篇所举避讳、丧礼、称呼诸项都是南方家族伦理的特色。从他所引“礼缘人情”一语便可见玄礼合流确有效验。清谈绝不完全等于空谈，即以清谈一事而论，不但谈士必须博学[69]，而且清谈本身便发展出一套礼节，转为谈士的一种约束。《陈书》卷三十三《儒林·张讥传》：

> 后主尝幸钟山开善寺，召从臣坐于寺西南松林下，敕召讥竖义。时索麈尾未至，后主敕取松枝，手以属讥，曰：可代麈尾。[70]

张讥没有麈尾便不能清谈，所以陈后主必须使人取松枝为代替品，可见用麈尾已成为清谈所不可少的“礼”了。东晋以后，大抵士大夫所共有的一些“情”，都有各种形式的“礼”起而与之相应。这是一个长期的“以礼化情”的发展过程。

名教危机下的魏晋士风是最近于个人主义的一种类型，这在中

国社会史上是仅见的例外，其中所表现的“称情直往”，以亲密来突破传统伦理形式的精神，自有其深刻的心理根源，即士的个体自觉。这一点我在《汉晋之际士之新自觉与新思潮》中已有比较详细的讨论。现在我们进一步看到了名教危机在家族伦理方面持续之久及其解决之不易，我们就更不能相信魏晋的新士风只是少数人一时激于世变而发展出来的了。基本伦理价值的改变在整个魏晋社会转变的过程中曾发生了具有关键性的作用，虽则这并不是唯一关键之所在。但是另一方面，魏晋正是士族开始在社会上占据统治地位的时代，个别的士并不能离开家族基础而有其独立的社会意义。因此分析到最后，士的个体自由是以家族本位的群体纲纪为其最基本的保障的。这里我们看到了魏晋任诞之风的内在限制，“情礼兼到”是必然的归宿。尽管如此，因个体自由而激起的名教危机在中国社会史上还是留下了明显的痕迹。魏晋南北朝时代虽然南方和北方都是门第社会，但南北的家族组织则颇有不同。这一点，当时的人固然有切身之感，后世史家也每多论及。现在让我引两家之说于下，并参以史传，以为本文的结束。

吴曾《能改斋漫录》卷十“北土重同姓”条：

> 世以同宗族者为骨肉。《南史·王懿传》云：北土重同姓，谓之骨肉。有远来相投者，莫不竭力营赡。王懿闻王愉在江南贵盛，是太原人，乃远来归愉。愉接遇甚薄，因辞去（英时按：亦见《宋书》卷四十六《王懿传》）。又按，颜之推《家训》曰：凡宗亲世数，有从父，有从祖，有族祖。江南风俗，自兹以往，高秩者通呼为尊。同昭穆者，虽百里犹称兄弟。若对他人称之，皆云族人。河北士人，虽三二十世，犹呼为从伯、从叔。梁武帝尝问一中土人曰：“卿北人，何故不知有族？”答云：“骨肉易疏，不忍言族耳。”

(英时按:见《颜氏家训》卷二《风操》篇)予观南北朝风俗,大抵北胜于南。距今又数百年,其风俗犹尔也。

顾炎武《日知录》卷十三"分居"条:

宋孝建(454—456)中,中军府录事参军周殷启曰:"今士大夫,父母在而兄弟异居,计十家而七,庶人父子殊产,八家而五。其甚者乃危亡不相知,饥寒不相恤,忌疾谗害,其间不可称数。宜明其禁,以易风俗。"(英时按:见《魏书》卷九十七《刘裕传》;原文见《宋书》卷八十二《周朗传》。"殷"乃"朗"字之讹)当日江左之风,便已如此。《魏书·裴植传》云:植虽自州送禄奉母,及赡诸弟,而各别资财,同居异爨,一门数灶,盖亦染江南之俗也。隋卢思道聘陈,嘲南人诗曰:"共甑分炊饭,同铛各煮鱼。"(英时按:《隋书》卷五十七、《北史》卷三十本传均不载聘陈事。《太平广记》卷二四七诙谐三卢思道条有之,唯作"北齐卢思道聘陈",诗首句"饭"作"水",殆非顾氏所本,俟考)

吴曾指出北方重宗族,顾炎武则强调南方好分居,合起来看,正好显出南北门第的家族关系不同,即北方较亲而南方较疏。造成这种南北之异的历史条件当然很复杂,社会经济的因素尤其重要。[71]但是我愿意在这里别进一解,即南方宗族关系的疏远在某种程度上可以追溯其源至永嘉乱后的玄风南渡。《梁书》卷二十八《夏侯亶传》云:

亶……辩给能专对。宗人夏侯溢为衡阳内史,辞日,亶侍御坐,高祖谓亶曰:"夏侯溢于卿疏近?"亶答:"是臣从弟。"高祖知溢于亶已疏,乃曰:"卿伧人,好不辨族从。"亶对曰:"臣闻服属易

疏，所以不忍言族。”时以为能对。

这个故事显然就是上引颜之推《风操》篇之所本，足见当时流传甚广（按：颜氏转述于“族”下夺“从”字，易“服属”为“骨肉”，致不可解）。夏侯亶用“服属易疏”四个字来解释北人“不辨族从”是否中肯是另一问题，但对于南方的宗族关系而言，这句话确是一针见血。而且夏侯亶既说“臣闻”，可见这个观念早已流行于南方，不是他临时编造出来的。“时以为能对”者，正是因为他能巧妙地利用一句南方现成的话来为北方人开脱也。玄风南渡把名教危机从中土移植到江南，为了消解危机，南方才有礼玄双修的学风，丧服的研究因此特别发达。服制讲究得越精微，宗族的亲疏关系也就分辨得越细致。因为唯有如此，普遍化的“礼”才能最大限度地照顾到个别化的“情”，使“情礼兼到”的境界成为可能。东晋以后“缘情制礼”的运动助长了南方士族的分居趋势，至少当时的人是这样地了解的。

注 释

[1] 《晋书》卷四十九《阮籍传》。

[2] 《新亚学报》第四卷第一期(1959年8月)，25—144页。

[3] 《陶渊明之思想与清谈之关系》，现收入《陈寅恪先生论文集》，下册，1013页，台北：九思出版社，1977年增订第二版。参看 Richard B.Mather，*The Controversy over Conformity and Naturalness During the Six Dynasties*，*History of Religions*，vol.9，no.2 & 3(1969/1970)，pp.160—180。

[4] 《晋书》卷四十三《乐广传》。

[5] 《后汉纪》卷二十六初平二年条。

[6] 参看杜佑《通典》卷六十八孔融“被召未谒称故吏议”；卷九十九“与旧君不通服议”及“秀孝为举将服议”。

[7] 《三国志》卷八《公孙度传》，注引《魏书》。

[8]　引文据戴明扬《嵇康集校注》卷四，170—171页，北京：人民文学出版社，1962。以下同，不另注页数。这是嵇集的最好版本。

[9]　严可均辑《全三国文》卷四十六。参看侯思蒙（Donald Holzman）近著《阮籍的生平与志业》（*Poetry and Politics*. *The Life and Works of Juan Chi*, A.D.210—263，Cambridge University Press, 1976），第十章是《大人先生传》的英译与解说。又松本幸男著《阮籍の生涯と詠怀诗》（东京：木耳社，1977），第三章第二节论《大人先生传》的构想，亦可参考。

[10]　详见《抱朴子》外篇卷四十八《诘鲍》。

[11]　袁宏《后汉纪》卷七光武建武十四年四月戊申"封皇子"条后论曰："夫百人聚，不乱则散，以一人为主，则斯治矣。有主则治，无主则乱。故分为主之，则诸侯之势成矣；总而君之，则王者之权定矣。"此或亦与当时流行的无君论思想有牵涉，且受郭象注影响甚为明显。

[12]　王充对阮籍也发生了类似的影响。《大人先生传》："君子之处域内，何异夫虱之处裈中乎？"这句话明显地来自《论衡·变动》篇："故人在天地之间，犹蚤虱之在衣裳之内。"此外《物势》、《奇怪》两篇也用过同样的譬喻。但阮籍在这里也是用《论衡》语为思想的原料，而另赋予以不同的含义。自蔡邕以至魏晋，《论衡》之所以能成为"谈助"，也就是清谈手册，其道理便在于此。除了思想资料之外，《论衡》也成为魏晋以下一种博古参考书，葛洪曾斥其盖天之说（见《晋书》卷十一《天文志》上），而梁代刘杳与沈约论张仲师事也说："仲师长尺二寸，唯出《论衡》。"（见《梁书》卷五〇文学下《刘杳传》）侯思蒙（Holzman）以阮籍"虱之处裈"或出于《庄子·徐无鬼》篇之"豕虱"。（见 *Poetry and Politics*, p.277, note 13.）也许阮籍曾参用庄子的含义，但文字则断然取自王充。阮咸子瞻，"素执无鬼论"，阮籍从子脩也同持此论，且曰："今见鬼者云着生时衣服，若人死有鬼，衣服有鬼耶？"（均见《晋书》卷四十九本传）阮脩"衣服有鬼"的论证更是明袭《论衡·论死》篇。《世说新语·方正》篇亦引阮脩"衣有鬼"之论，刘孝标注即列《论衡》语于其下，尤为明证。可见王充《论衡》早已成阮氏之家学矣。

[13]　关于"累世同居"及汉代家族形态的问题，日本学者研究得最勤。请参考守屋美都雄《中国古代の家族と国家》（京都，1968）中之《家族篇》第一至第三章；越智重明《累世同居の出现をめぐいて》，《史渊》第一〇〇号，1968年3月，119—132页；宇都宫清吉《中国古代中世史研究》（东京：创文社，1977）第九章《汉代豪族研究》。

[14]　《后汉书》卷六十六本传。

[15]　见《艺文类聚》卷八十五所引。

[16]　《抱朴子》外篇卷十五《审举》。

[17]　《风俗通义》卷四。

[18] 见《后汉书》卷五十三《黄宪传》。

[19] 见《抱朴子》卷二十七《刺骄》。

[20] 《晋书》卷四十三《王戎传》也记载了这个故事，但是说他“后迁光禄勋，吏部尚书，以母忧去职”。这与《世说新语》注引《晋阳秋》谓“戎为豫州刺史遭母忧”，时间不同。又《王戎传》说和峤“居父丧”，而《晋书》卷四十五《和峤传》则说峤“太康末，为尚书，以母忧去职”，未及其父，则王戎与和峤殆同时皆遭母丧也。和峤的祖父和洽，有传在《三国志》卷二十三。传末仅言峤父逌“官至廷尉、吏部尚书”，但未言死在何时，今已无从稽考。

[21] 参看《晋书》卷四十三《王戎附从弟衍传》，《梁书》卷二十五《徐勉传》。

[22] 见《晋书》卷六十五《王悦传》。

[23] 《世说新语·伤逝》。

[24] 关于夫妇关系的变化，森三树三郎《魏晋における人间の发见》一文中已经指出。见《东洋文化の问题》第一号(1949年6月)，146—147页。

[25] 见周法高《中国古代语法·称代编》(台北，1959)，83—84页。按：张淏《云谷杂记》(张宗祥校录本，北京：中华书局，1958)补编卷二“称臣呼卿”条云：“晋宋间彼此相呼为卿。自唐以来，惟君上以呼臣庶，士大夫不复敢以相称谓矣。”可见此风仅流行于魏晋南北朝之世。

[26] 《宋书》卷四十一《后妃传》“王宪嫄”条。

[27] 见严可均辑《全晋文》卷八十七。

[28] 《世说新语·德行》篇注所引。

[29] 《世说新语·任诞》篇注所引。

[30] 《晋书》卷六十九《周顗传》。

[31] 这个故事特别受到顾炎武的赏识，见《日知录》卷十五“居丧饮酒”条。

[32] 《晋书》卷一一三《苻坚载记》的“禁老庄图谶之学”这句话，Michael C. Rogers英译作“He forbade the study of the charts and prophetic writings of the Lao. Chuang school”(*The Chronicle of Fu Chien: A Case of Examplar History*, University of California Press, 1968, p.138.)，把老庄和图谶解释为“老庄学派的图谶”，错得太厉害了。《后汉书》卷一上《光武帝纪》：“宛人李通等以图谶说光武云：‘刘氏复起，李氏为辅。’”李贤注曰：“图，河图也；谶，符命之书。谶，验也，言为王者受命之征验也。”图谶与老庄完全扯不上半点关系。苻坚禁图谶是怕人利用这一汉代的迷信来造反；禁老庄则是怕士大夫鼓动任诞放荡的风气。这完全是两回事。

[33] 《晋书》卷四十九《阮瞻传》。

[34] 《太平御览》卷四九五引《晋中兴书》及《南史》卷二十一《王弘传》论。

[35]　见“书世说新语·文学类钟会撰四本论始毕条后”,《陈寅恪先生论文集》,下册,1299—1305页。

[36]　唐长孺:《魏晋才性论的政治意义》,《魏晋南北朝史论丛》,299页,北京:生活·读书·新知三联书店,1955。

[37]　《晋书》卷四十七本传。

[38]　《晋书》卷四十三《王戎传》。

[39]　《晋书》卷三十五《裴秀附子頠传》。

[40]　《全晋文》卷一二七。

[41]　《晋书》卷五十六《江统附子惇传》。

[42]　同上书卷九十四本传。

[43]　同上书卷七十五本传。

[44]　参看唐长孺《魏晋玄学之形成及其发展》,336—337页。

[45]　荀说《申鉴》“杂言”下引。

[46]　见汤用彤《王弼圣人有情义释》,《魏晋玄学论稿》,72—83页,北京:人民出版社,1957。

[47]　《世说新语·任诞》篇。

[48]　《庄子·大宗师》,“道有情有信”郭注。

[49]　参见《德充符》篇庄子与惠施的辩论。

[50]　与此有关的一个论题是嵇康的“声无哀乐论”。嵇康以为哀乐之情出于心而不在声,也就是说人同此心,所以也同有此情。《世说新语·文学》篇说王导“过江左,止道声无哀乐、养生、言尽意三理而已”,这也很值得注意。

[51]　《晋书》卷七十五《范宁传》及卷八十三《袁山松传》。

[52]　例如《通典》卷十四选举二《历代制中》条言:“陈寿居丧,使女奴丸药,积年沉废。郗诜笃孝,以假葬违常,降品一等。”又卷六十《降服及大功未可嫁妹及女议》言“南阳韩氏居妻丧,不顾礼义,三旬内成婚……下本品二等,第二人今为第四。请正黄纸。梁州中正某言,后居姊丧嫁妹,犯礼伤义,贬为第五品”。

[53]　唐长孺:《魏晋玄学之形成及其发展》,338页。传统的学者也早已注意到这个矛盾的现象。如朱彝尊序徐乾学的《读丧礼通考》就说:“晋人崇尚庄老,宜其自放礼法之外,而于丧礼变除假宁之同异,独龂龂辩难。若杜预、卫瓘、袁准、孔伦、陈铨、刘逵、贺循、环济、蔡谟、刘德明、葛洪、孔衍之徒,均有撰述。宋、齐以降,吉凶礼者不乏。”(《曝书亭集》卷三十四《读礼通考序》)但朱氏没有对这个现象提出任何解释。后来沈垚指出了礼与门第制度的内在联系,然而又没有讲到玄学问题。

[54]　见《落帆楼文集》卷八《与张渊甫书》。

[55] 藤川正数《魏晋时代における丧服礼の研究》,东京,1960。

[56] 当时高僧如慧远也讲丧服,唐长孺先生指出这是因为他要"济俗"(《魏晋南北朝史论丛》,343—345页),这是不错的。当时的名僧与名士在社会基础上并无不同。门第如果崩溃了,名僧的地位也就很难维持下去了,唐以后的历史可为明证。这是宗教俗世史(secular history of religion)上的常识。但此外我们还可以举出两层理由来说明慧远何以特精丧服。第一,他二十一岁才出家,在此以前他是博综六经的。他的早年朋友如范宣也精于丧服。而且在出家之后,其师道安还特别许他"不废俗书"(见慧皎《高僧传》卷六《慧远传》及《晋书》卷九十一《儒林列传·范宣》。参看汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》,上册,343—344页,北京:中华书局,1955)。第二,儒家关于生死的理论尤备于其丧祭之礼中。慧远如不入室操戈,则何能拔赵帜立汉赤帜?明末利玛窦东来,首先要精研"四书性理"与"六经疏义",正是同一道理。参看李贽《续焚书》卷一《与友人书》,36页,北京:中华书局,1959。李书中之"利西泰"即利玛窦。

[57] 藤川正数书中曾立专章(第六章)讨论这个问题,但本文取材和解说与之略有异同。

[58] 考《三国志》卷十四《蒋济传》云:"文帝……践祚,出为东中郎将……济上万机论,帝善之。"可知蒋济讨论嫂叔服之文远在魏初,即在220年左右。他迁太尉则在齐王芳之正始三年(242年),是二十余年后之事(见《三国志》卷四《三少帝纪》正始三年条)。杜佑《魏太尉蒋济万机论》云云乃因何晏、夏侯玄在正始时的驳论而来,并不是说蒋济撰《万机论》在其任太尉时也。曹羲为曹爽之弟,出任中领军亦在正始初年(见《三国志》卷九《曹爽传》),故与何晏等上下其议论。蒋济又尝撰《立郊议》(见本传裴松之注),其人既出身南方,大约仍沿袭汉代经学传统,未尝参与正始之清谈。同时从他的本传看,蒋济是一位务实际的功业人物,而不是普通的经生。他之注意到嫂叔之服,在一定的程度上是社会现实的一种反映。曹羲又尝与何晏等共成《论语集解》,因此很自然地接触到这礼经上的问题。从他们讨论的热烈和认真的情形来看,似乎这并不是一个于实际毫无所指涉的玄学问题。

[59] 唐代所订的嫂叔服小功(五月),至宋代仍然沿袭未改。程颐、朱熹皆谓嫂叔服不见于经文,但主张礼有从权处。《朱子语类》卷八十七《礼四·檀弓上》有云:"若果是鞠养,于嫂有恩,义不可已,是他心自住不得,又如何无服得?直卿云:当如所谓同爨缌可也。今法从小功。"这显然是沿袭了魏晋以下的见解,不过认为当作同爨缌(三月)而已。清初顾炎武深恶明末之清谈孔孟,对魏晋新说极不同情,故批评唐太宗令嫂叔服小功为"欲过于圣人"。其言曰:"夫贤者率情之偏,犹为悖礼,而况欲以私意求过乎三王者哉!"(见《日知录》卷五"唐人增改服制"条)

[60]　见《晋书》卷三十二《后妃下·康献褚皇后传》。

[61]　嫂叔有服说与累世同居的关系，尚有其他史例足以证明。越智重明在上引《累世同居の出现をめぐいこ》文尚举有颜含(《晋书》卷八十七)及韦孝宽(《周书》卷三十一)两例，可参看(128—129页)。

[62]　《通典》卷九十四。

[63]　《晋书》卷七十一本传。

[64]　见《宋书》卷五十五《傅隆传》。

[65]　语出《南齐书》卷二十二《史臣论》。

[66]　此条唐长孺先生曾引及之，见《魏晋玄学之形成及其发展》，339页。不过唐先生的着重点在前二句所说的名教与自然，本文则特别注意末句之"情礼兼到"。

[67]　关于颜之推的年代，我是根据缪彦威先生的《颜之推年谱》，见缪钺《读史存稿》，207—228页，北京：生活·读书·新知三联书店，1963。此外尚可参考 Albert E.Dien，*Yen Chih-t'ui*（531—591）：*A Buddha Confucian*，in Arthur F.Wright & Denis Twitchett，eds.，*Confucian Personalities*，Stanford，1962，pp.43—64。及宇都宫清吉《颜之推研究》，收入《中国古代中世史研究》，第十二章。

[68]　《颜氏家训》卷二《风操》篇。

[69]　《南齐书》卷三十三，王僧虔《诫子书》。

[70]　参看赵翼《廿二史札记》卷八"清谈用麈尾"条。

[71]　关于南北门第宗族关系之不同及其社会经济方面的背景，最扼要的解释是唐长孺先生的《门阀的形成及其衰落》，《武汉大学人文科学学报》，1959(8)，5—11页，特别是该文第二节。

明清变迁时期社会与文化的转变[1]

中国在16世纪末到17世纪初可以看到有一些基本的变化。这些变化不但寂静地开始,并且持续地发展,但经过长期的骚动后才造成最后的结果。最终,活在这两个世纪的大多数中国人都未察觉到自身已经历了中国历史上最重要的社会与文化变迁时期之一,而这样长期发展的历史意义却完全被1644年满人征服中国一事所掩盖。所以当20世纪的史家谈到"明清变迁"时,第一印象便是满人征服中国。直到最近史家才跳出这个政治征服的圈圈,重新检视中国自身的变化。我想在本文中概略描绘自晚明即已开始,一直持续到清代的许多社会与文化互动的变化。这些变化引导中国史走向新的一页。就朝代的兴替而言,1644年满族征服中国仍然是一个重要的事件,但是若因此而说其完全改变了中国的发展进程也是太过夸张。

一

明清变迁时期一个非常具有意义的社会转变就是"士"与"商"的关系。约在16世纪开始,就流行一种"弃儒就贾"的趋势,而且渐渐地这种风气愈来愈明显。我们可以在1600年到1800年之间,从方

志、族谱、文集、笔记等资料中找到上百个例子。这里有两个暂时的理由也许可以解释这种史无前例的社会现象。第一是中国的人口自明初到18世纪增加了好几倍,而举人、进士的名额却未相应增加,因此科举考试的竞争愈来愈激烈。另外一方面,自16世纪以后商业与城市化的发展对许多士子也构成很大的诱惑。例如,据16世纪安徽歙县《竦塘黄氏宗谱》的记载,就有一位黄崇德(1469—1537)经父亲之劝放弃科举的准备,到山东海岸贩盐,"一岁中其息什之一,已而倍之,为大贾"。依据另一个晚明史料显示,在16世纪时已有人明白指出:"士而成功也十之一,贾而成功也十之九。"这句话曾使一位习进士业的文人改而从商,其后并以"百岁翁"闻名。[2]

到16世纪士人阶层与商人阶层的传统界线已经变得非常模糊。当时除有由士转商的例子外,也有由商转士的例子。如文学家李梦阳(1473—1529)与汪道昆(1525—1593),理学家王艮(1483—1541),以及顾宪成(1550—1612)、顾允成(1554—1607)兄弟等,都是比较有名的例子,他们皆出身商人家庭。

事实上,在此时期士人阶层与商人阶层彼此之间都已意识到自身的两个社会阶层已经出现新的关系与联系。王阳明在1525年帮一位商人方麟所写的《节庵方公墓表》中即云:

> 苏之昆山有节庵公麟者,始为士,业举子。已而弃去,从其妻家朱氏居。朱故业商,其友曰:"子乃去士而从商乎?"翁笑曰:"子乌知士之不为商,而商之不为士乎?"[3]

接着王阳明赞同方麟的观点又说:"古者四民异业而同道,其尽心焉,一也。"我认为这段文章是宋明理学(Neo-Confucianism)社会思想史的重要文献,因为这是商人阶层的社会价值第一次得到明确

的肯定。特别是王阳明不只称许商人与文人同“道”，并且又认为一个诚实的商人比一个利欲熏心的知识分子更值得尊敬。

然而，并不单单只有王阳明有这样的新观念，他的朋友李梦阳，在一篇为商人王现(1469—1523)所作的《明故王文显墓志铭》中，提出了这样的说法：

> 夫商与士，异术而同心。[4]

从王现去世的时间(1523年)来判断，李梦阳所作墓志铭的时间应比王阳明以上所写的墓表时间(1525年)，要早一到两年。王阳明的“四民异业而同道”之说很可能是受到李梦阳的启发。

此后，我们不难在许多著作中找到有关商人社会功能的具体论述。有些作家，像汪道昆，就可以说是商人阶层的代言人。例如，当他谈到自己的故乡——安徽新安时，就说道：

> 大江以南，新安以文物著。其俗不儒则贾，相代若践更。要之，量贾何负闳儒？[5]

上面的引文中，尤其是最后一句这样傲慢的话，是过去的商人连想都不敢想的话。关于明代与清代士商关系的转变，清代的沈垚(1798—1840)有略为夸张但颇为完整的描述如下：

> 是故古者四民分，后世四民不分；古者士之子恒为士，后世商之子方能为士……何也？则以天下之势偏重在商，凡豪杰有智略之人多出焉。[6]

沈氏所言即在帝国晚期商人阶级已经支配了当时的社会之际。因为士人至此大部分出身商人家庭，所以士商之间的界线已不似过去般严明。

最后，值得特别提出的是自16世纪以来，就有许多作家对商人阶层大为赞扬，这也验证了沈垚的观察。有趣的是明人唐顺之(1507—1560)的例子，他曾抱怨当时流行一种新风气，即愈来愈多的商人，无论是酒坊坊主，或是肉贩屠夫，只要日子一久，就会有人在他们死后为他们作墓志铭以褒扬之。他特别感慨地说："此事非特三代以上所无，虽汉唐以前亦绝无此事。"然而，具有讽刺意味的是在他的文集中，我们可以找到至少有两篇传记是他为商人而写的（即《荆州先生集》卷十五《程少君行状》与卷十六《葛母传》）。其中一篇重要的史料显示了一位商人帮助理学家湛若水(1466—1560)在扬州修建书院的事实，这也证明何良俊的《四友斋丛说》所云，扬州盐商曾向湛若水问学，并且为此"到处请托"一事也许不虚。

二

在明清转变期间，许多文化变迁的现象与上一节所讨论的社会变迁有相当的关联，虽然其间的因果关系尚不完全清楚。第一个重要的文化变迁就是知识分子开始主动参与所谓的通俗文化。我们可以三教合一的运动为例证。在16世纪有许多整合的运动，有些是发生在哲学领域（如理学家王畿），也有些是在宗教领域（许多佛教的弥勒教派，如罗教）。特别令人感兴趣的是由林兆恩(1517—1598)与程云章(1602—1651)所领导的运动，吸引了大批士商追随。林兆恩是个不折不扣的读书人，他来自对外贸易非常繁荣的福建。他的教义不但在福建、浙江与江苏地区广为士人所接受，连商人也深信不疑。

依顾宪成所述，其父顾学（1516—1576）在临终前就皈依了林兆恩的教义。而顾学所以欣赏林兆恩的教义是在于林氏中心思想是儒家的伦理。程云章的运动基本上是林兆恩的延续。他的作品中就分别处理到佛、道、儒三教，而且在长江下游地区的文人界与商界享有盛名。最有意义的是程氏本人就是一位徽州的典商。所以他可以说是由商转士并致力于提倡通俗宗教的好例子。

在16世纪儒家的知识分子中，渐渐有一种趋势，即将形而上学的空论落实于各阶层都能接受的信条。引人深思的是：这样的新发展是否与当时商业文化的勃兴有关？就我们所知，当时的商人非常相信所谓的“天报”或“神助”的观念，并视之为非人所能控制的命运法则。晚明以来善书的风行反映了商人的心态，他们相信商业风险虽大，但成功与否则端视个人道德行为而定。尤其是在17世纪到19世纪特别风行的《太上感应篇》，晚明的李贽（1527—1602）、焦竑（1540—1620）、屠隆（1542—1605）都曾宣扬过此书。结果在16、17世纪造成了一波翻印与注解的热潮。清代的经学家朱珪（1731—1801）与汪辉祖（1731—1807）都曾说他们“每日诵读是书”，使他们有所警惕，“不敢放纵”。章学诚（1738—1801）也提到他的父亲与祖父都对此书有很大的兴趣，他的父亲并想为此书作注。值得注意的是清代经学大师惠栋（1697—1758），也曾为此书作了广泛的注解。惠氏的注解在学界受到普遍的欢迎，而且再版了多次。虽然我们应该避免将知识分子喜好《太上感应篇》的原因直截了当地就归诸商业文化兴起的背景，但是，首要应该切记的是士商阶级界线的消融，是与上层文化与下层文化之间界线的消融一致的。而且最近的研究已经显示，明清变迁时期商人财富的重要性与社会地位的改善，完整地反映在此时大批善书与功过格的盛行上。

我在此想要讨论的另一个文化转变的现象，就是晚明以来小说

与戏曲的兴起。小说戏曲和商业文化与城市化的紧密关系，不但非常清楚而且已经很完整地建构出来了。早在15世纪叶盛（1420—1474）就已指出：

> 今书坊相传射利之徒，伪为小说杂书，南人喜谈如汉小王（光武）、蔡伯喈（邕）、杨六使（文广）；北人喜谈如继母大贤等事甚多。农工商贩抄写绘画，家畜而人有之。痴骇女妇尤所酷好……诸名贤至百态诬饰作为戏剧，以为佐酒乐客之具。有官者不以为禁，士大夫不以为非；或者以为警世之为，而忽为推波助澜者，亦有之矣。[7]

我所以详细地引出上面这段文字，主要因为这是最早有关的记载，其中透露了当时小说与戏曲不但受到普遍的欢迎，而且欣赏的观众还有很广的社会组成。就通俗文学的训诫功能而言，我们也可以从刘继庄（1648—1695）的观点中得到佐证。刘氏相信就社会功能而言，小说可比之为古代的《诗》与《乐》，而戏曲可比之为古代的史书与《春秋》，所以作了以下的结论："戏文小说，乃明王转移世界之大枢机。圣人复起，不能舍此而为治也。"[8]

从叶盛的观察中我们知道，15世纪的小说与戏曲中的主角主要是历史上的名人，但是16世纪则完全不同。就冯梦龙（1574—1646）与凌蒙初（1580—1644）所编的《三言》与《二拍》为例，在所有的两百个故事中起码有七十个故事是取材于当时的商人。事实上，其中有关商人的故事，如《醒世恒言》中的《施润泽滩阙遇友》与《徐老仆义愤成家》，或可在方志中证实其历史背景的真实性，或竟实有其人。更有趣的是这些故事充分反映了当时弃儒就贾的事实。我们可以从冯梦龙所编《喻世明言》中的一则故事，发现一个新的谚语："一品官，二

品贾。”这也清楚地说明商人的社会地位已经大为提高了。同样，何心隐也同意将商人放在仅次于士人的地位。另外，凌蒙初的崇祯本《二刻拍案惊奇》卷三十七称：“徽州风俗以商贾为第一等生业，科第反在次着。”其他当时的作品也可以证实以上的论述。如汪道昆就说：

> 徽、歙右儒左贾，直以九章当六籍。[9]

我们可以说，到了16世纪，中国的小说戏曲史开始了全新的一章。另外一个特征就是知识分子主动参与了这方面的创作。这批文人除了冯梦龙与凌蒙初之外，尚有汤显祖(1550—1616)、金人瑞(金圣叹，1607—1660)、李渔(1611—1680?)及其他。“文人小说戏曲”一词的出现，也暗示了当时的观众与读者必定比想象中的范围更广。就文人圈而言，既然自16世纪以后他们已经主动参与小说与戏曲的创作，所以有所谓“文人小说戏曲”的出现也是理所当然。然而，从叶盛上面的引文看来，我认为明清小说与戏曲的观众与读者可能真的包括了“工、商、贩”及其家属。而且还有充分的证据显示商人特别以嗜好小说戏曲而闻名。例如顾宪成从商的父亲，早年就对小说，尤其是《水浒传》特别有兴趣。清道光时徽州商人舒遵刚也说“人皆读四子书，及长习为商贾，置不复问，有暇则观演义说部。”[10]由此，我们可以确定，自16世纪以后小说与戏曲已经成为通俗文化的核心，并且由文人与商人所共享。重要而应该注意的是明清士商界线模糊以后，“士”一词也有了新的社会意义。

注　释

[1]　本文由巫仁恕译为中文，经作者过目。

[2]　见《丰南志》第五册《百岁翁状》。

[3]　四部备要本《阳明全书》卷二十五。

[4]　《空同先生集》卷四十四。

[5]　《太函集》卷五十五《诰赠奉直大夫户部员外郎程公暨赠宜人闵氏合葬墓志铭》。

[6]　《落帆楼文集》卷二十四《费席山先生七十双寿序》。

[7]　《水东日记》卷二十一。

[8]　《广阳杂记》卷二。

[9]　《太函集》卷七十七《荆园记》。

[10]　《黟县三志》卷十五《舒君遵刚传》。

士商互动与儒学转向

——明清社会史与思想史之一面相

引言

自15、16世纪以来，中国社会开始了一个长期的变动历程。由于变动是在日积月累中逐步深化起来的，当时身在其中的人往往习而不察，后世史家也不免视若无睹。尤其是19世纪中叶以后，这一内在的渐变和西方文化入侵所激起的剧变汇合了，前者因此也淹没在后者的洪流之中，更不易引起现代人的注意。李鸿章说鸦片战争以后，中国面临着“三千年未有之变局”。这自然是一个无可争议的事实。但是我们如果真想对这一个半世纪的中国“变局”有深入的历史理解，那么明清时期的内在渐变便必须尽早提到史学研究的日程上来。据我所见，这一内在渐变虽为近代的剧变所掩，却并未消逝。相反地，在李鸿章所说的“变局”开始展现的早期，它曾在暗中发生了导向的作用。换句话说，近代中国的“变局”决不能看作是完全由西方入侵所单独造成的，我们毋宁更应该注意中国在面对西方时所表现的主动性。从思想史上看，清末民初出现了一批求变求新的儒家知识分子，他们在西方的价值和观念方面作出了明确的选择。但这

些选择并不是任意性的;明清儒学的新动向在很大的程度上决定了他们的选择。这是明清以来中国的内在渐变在近代继续发挥影响力的显证。

从明清的内在渐变与近代的"变局"之间的关系着眼,历史向我们提出了"通古今之变"的新要求。在这一要求之下,我们必须重新挖掘16世纪以下的社会史和思想史。现代史学家在这两方面的研究都很不少,但大体言之,在概念上有两个主要倾向:一是把明清史看作中国传统或帝国时代("traditional" or "imperial" age)的最后阶段,因此与19世纪中叶以后的"近代"不相连贯,中国的历史传统由于西方文化的入侵而断裂了;另一倾向则是将明清的社会变迁套进马克思主义的历史公式之中,因此而产生了所谓"资本主义萌芽"的说法。但是根据此说,"萌芽"始终未能"成长",近代中国的"资本主义"最后还是从西方移植过来的。明清的一点点"萌芽"到了近代便像一股细水流入江河一样,没有多大的作用可言了。

这里毋须对以上两种历史观点作任何评论;而且我们也必须承认:在这两种观点指导下的明清史研究至少有发掘了大量史料和提出了许多新问题的功绩。但是由于在概念上过分强调了"传统"与"近代"之间的断裂,一般地说,这些研究还不足以充分承担"通古今之变"的史学任务。所以我们今天有必要去开辟新的视野,重新检讨明清社会史与政治史,并追寻明清渐变与现代剧变之间的内在关联。在《现代儒学的回顾与展望》中,我的注意力侧重在儒家如何开拓民间社会的一方面;在历史背景的方面,我则特别强调明代专制皇权的恶化怎样促成了儒家的异化。本文拟更进一层,从社会变动的背景着眼,观察儒家价值意识和思想的转向。所以这两篇研究所涉及的范围和史料虽然完全不同,但基本旨趣则是一致的。

15、16世纪儒学的移形转步是一个十分复杂的历史现象。大体

言之,这是儒学的内在动力和社会、政治的变动交互影响的结果。以外缘的影响而论,特别值得注意的是“弃儒就贾”的社会运动和专制皇权恶化所造成的政治僵局。这二者又是互相联系的:前者以财富开拓了民间社会,因而为儒家的社会活动创造了新的条件;后者则堵塞了儒家欲凭借朝廷以改革政治的旧途径。这两种力量,一迎一拒,儒学的转向遂成定局。以下试就新获史料提出几点具体的论证。读者倘取与《中国近世宗教伦理与商人精神》及《现代儒学的回顾与展望》一并读之,则更可了解本文的宗旨所在。

(一)科举名额与“弃儒就贾”

“弃儒就贾”作为一个普遍性的社会运动首先与人口的增长有关。我在《商人精神》一书中曾指出,明代科举名额——包括贡生、举人和进士——并未与人口相应而增加,士人获得功名的机会于是越来越小[1]。16 世纪时已流行着一种说法:

> 士而成功也十之一,贾而成功也十之九。[2]

这当然不是精确的数据,但它在社会心理上所产生的冲击力则甚大,足以激动不少士人放弃举业,献身商业。据人口史研究者的大略估计,14 世纪末中国人口约为六千五百万,至 1600 年时则已在一亿五千万左右,增长了一倍多。[3]所以我们可以假设“弃儒就贾”与科举名额的限制有关。但是如果要进一步证实这一假设,我们还必须找到直接的证据,进一步证明科举名额确已应付不了士人数量的不断增长。因为这既是一个严重的政治、社会问题,当时的人似不可能完全视若无睹。最近遍检 16 世纪有关文集,果然发现了下面两条重要的

材料。

文徵明(1470—1559)《三学上陆冢宰书》云：

> 开国百有五十年，承平日久，人材日多，生徒日盛，学校廪增正额之外，所谓附学者不啻数倍。此皆选自有司，非通经能文者不与。虽有一二幸进，然亦鲜矣。略以吾苏一郡八州县言之，大约千有五百人。合三年所贡不及二十，乡试所举不及三十。以千五百人之众，历三年之久，合科贡两途，而所拔才五十人。夫以往时人材鲜少，隘额举之而有余，顾宽其额。祖宗之意诚不欲以此塞进贤之路也。及今人材众多，宽额举之而不足，而又隘焉，几何而不至于沉滞也。故有食廪三十年不得充贡，增附二十年不得升补者。其人岂皆庸劣驽下，不堪教养者哉！顾使白首青衫，羁穷潦倒，退无营业，进靡阶梯，老死牖下，志业两负，岂不诚可痛念哉！比闻侍从交章论列，而当道竟格不行。岂非以不材者或得缘此幸进，而重于变例乎？殊不知此例自是祖宗旧制，而拔十得五亦古人有所不废。岂可以一人之故，并余人而弃之。[4]

陆冢宰是陆完，据《明史·七卿年表二》，他任吏部尚书在正德十年至十五年(1515—1520)。又据开头几句贺语，知此书作于陆完初接任时，即1515年。文徵明所讨论的是苏州地区的生员名额和贡、举两途三年总数之间的比例。以一千五百名生员，三年之间只有五十人可以成为贡生或举人，则每一生员在三年之中只有三十分之一的成功率。可见“士而成也十之一”的估计是太保守了。此书中有两点应该特别解释一下。第一，“学校廪增正额之外，所谓附学者不啻数倍”这句话最能说明士的人口激增。《明史》卷六十九《选举志一》云：

> 生员虽定数于国初，未几即命增广，不拘额数。宣德(1426—1435)中定增广之额。……增广既多，于是初设食廪者谓之廪膳生员，增广者谓之增广生员。及其既久，人才愈多，又于额外增取，附于诸生之末，谓之附学生员。[5]

现在苏州地区的生员，附学者已比廪、增两项正额多出了好几倍，足见士的人口增加之速。这也间接地反映了明代人口总额的大幅度上升。至于尚未成生员的士人，其数量自然更大得惊人，不过我们已无从估计了。第二，文徵明在此书中所要求的是增加贡生的名额。书中又有"比闻侍从交章论列，而当道竟格不行"之语，则当时朝廷上主张增贡额的大有其人，并不是文徵明一个人的主张。

与文徵明同时的韩邦奇(1479—1556)也关心贡生长期沉滞、老死牖下的问题。他指出县令是最重要的治民官，而明代县令则分出于进士与举贡二途。前者因少年往往得志，为前途计，初出治民较能尽心；后者则垂老始得一官，"日暮途远，必为私家之计"。为了老百姓着想，他主张大增举人、进士的名额，以解决举贡一途的过度壅塞。因此他说：

> 岁贡虽二十补廪，五十方得贡出，六十以上方得选官，前程能有几何？不有以变通之，如天下斯民何！莫若多取进士，每科千名，乡试量其地方加之，或三之一，或四之一，或五之一。庶乎无偏无党，而治可成矣。[6]

可见他和文徵明所关注的同是当时科举制度已无法容纳士的人口激增的问题，不过他的解决方案与文徵明不同而已。根据这两条史料，

人口倍增与"弃儒就贾"之间的因果关联便完全成立了。[7]

"弃儒就贾"蔚成风气以后，商人的队伍自然随之扩大了。限于史料，我们不可能对商人人口的增长提出任何数据，甚至约略的估计也无从着手。从有关文献出现的时代推断，我们大致可以说，"弃儒就贾"在16、17世纪表现得最为活跃，商人的人数也许在这个时期曾大量地上升。提及晚明的商人，我们首先想到的自然是徽商，其次则是山西商人。此外江苏洞庭的商人也很有名，当时已有"钻天洞庭遍地徽"[8]的谚语。其实16世纪时商人在中国各地都显出蓬勃的活力，张瀚（1511—1593）的《商贾记》便是明证[9]。由于商人的社会活动在当时特别引人注目，故晚明小说中往往以商人为故事的主角，不但久已行世的《三言》、《二拍》如此，而且最近重新发现的《型世言》也是如此[10]。这也可以看作是商人数量在此期内激增的一个折影。

"弃儒就贾"为儒学转向社会提供了一条重要渠道，其关键即在士和商的界限从此变得模糊了。一方面是儒生大批地参加了商人的行列，另一方面则是商人通过财富也可以跑进儒生的阵营。关于前一方面我们已认识得很清楚，不必再说。关于后一方面，我们所知较少，不妨略作补充。《型世言》第二十三回有一段话，写得很生动：

> 一个秀才与贡生何等烦难？不料银子作祸，一窍不通，才丢去锄头扁挑，有了一百三十两，便衣冠拜客，就是生员；身子还在那厢经商，有了六百，门前便高钉贡元匾额，扯上两面大旗。[11]

小说家讽世之言，自不足据为典要。但当时确有类似的现象，故说故事的人才能顺手拈来，涉笔成趣（例证见后文）。我们不难想象，在16、17世纪之际，文徵明所说的超出生员正额数倍的"附学生员"之中，已有商人子弟用一百三十两买得的，甚至他所重视的"贡生"也

已有商人用六百两银子从地方官手上活动得来的。《型世言》的描写虽夸张却不背史实,点出了当时商人进入士阶层的一条最常用的途径。在明、清文集中我们常常读到商人背景的"太学生"或"国子生"的墓志铭。这便是因为贡生例入太学——国子监——为监生的缘故。下面的例子可以说明这个问题。韩邦奇《国子生西河赵子墓表》云:

> 西河子讳瓘字汝完,姓赵氏,别号西河。……关内冯翊之朝邑、大庆关人也。未弱冠,入为县附学生,以朱子诗屡应秋试,补廪膳。甫五年朝廷用辅臣议,令天下郡县选怀才抱德之士充岁贡。西河子应例上春官,游国学,历部事。天官考勤,籍入仕版,选期已届,而西河子死矣。……西河子之乡,万余家皆习商贾,苦艰于息不益。西河子笑曰:何若是之艰哉!……世有无用之儒者哉!不数年起家数千金,而人莫窥其所自也。[12]

韩邦奇是这位西河子的业师,《墓表》未提及其先世,可证赵瓘原和其乡人一样,也是"习商贾"的,而且后来又以经商"起家数千金"。但是由于他已是监生的身份,故以"儒者"自居。从他的经历看,他恰恰是先为"附学生",补上"廪膳生",再"充岁贡"入国子监的。但我并不是暗示西河子取得"生员"的资格曾得力于一百三十两银子或他的"岁贡"是六百两银子买来的。他很可能是一个有才学的商人子弟,如他的老师在《墓表》中所叙述的。我举此例不过是为了证明16世纪的商人子弟确有从"附学生员"到"岁贡"入国子监的一条入仕之途。上引《型世言》的话在这个具体的例子中已获得充分的证实。最后我要指出,西河子以经商的成功来证明"儒者"并不是"无用",这不但说明儒学已流入商人阶层,而且商人也将儒学看成他们自己所拥有的精

神资源了。当时的人所谓“四民异业而同道”（王阳明语）或“商与士异术而同心”（李梦阳语）在此都获得了印证。

（二）士商互动与价值观念的调整

明代中期以后士商关系进入了一个新的阶段，我在《商人精神》中已有所论述。但该书专从商人方面着眼，而未多作推论。现在我想根据近年收集的若干资料，讨论一下士商合流与互动的一般状况，及由此而引发的价值观念的改变。本节所涉及的仅仅是资料中所显示的几个定“点”。这几个定“点”大致能够连系成几条“线”，但尚不足以构成一个比较完整的“面”。这是我必须首先交代清楚的。

1. 士商合流及其途径

今天我们对于明清商人的活动情况能够有所认识，主要的材料都是士大夫提供的，他们在文集和笔记中保存了大量的商人传记，对商人的生活形态给予生动的描绘（尤以墓志铭、传记、寿序等最为丰富）。其他的材料如官方文献、史书、小说，甚至所谓“商业书”等都只能处于辅助的地位。这一事实的本身便说明了士商之间在日常人生的世界中已渐渐融成一片。关于这一层，下文将随处点出，这里不另作分析了。下面先谈两个较小但具有关键性的问题：(1)传统士大夫一向鄙视商人，现在忽然为商人唱起赞词来了，这个思想上的弯子是怎么转过来的？(2)除了士商之间因家世背景、姻戚关系而时时交往之外，还有什么其他的重要渠道可以自然地使双方互相沟通？限于篇幅，我只能举一个一箭双雕的例子以代替旁征博引的考证。这个例子是由李维桢(1546—1626)提供的。为什么单选李维桢呢？这是因为《明史》本传对他有如下的特笔介绍：

维桢为人，乐易阔达，宾客杂进。其文章，弘肆有才气，海内请求者无虚日，能屈曲以副其所望。碑版之文，照耀四裔。门下士招富人大贾，受取金钱，代为请乞，亦应之无倦，负重名垂四十年。[13]

《大泌山房集》中有数以百计的商人墓表、碑铭之类。其中不少大概都是在这样情况下写成的。可见他在这一方面确有代表性，甚至比公开宣称"良贾何负闳儒"的汪道昆(1525—1593)还要合适，因为后者有太明显的商人背景。李维桢有一篇《蒋次公墓表》恰好可以回答上面所提出的两个小问题。蒋次公是新安的大盐商，名克恕(1520—1581)(按："次公"或"长公"都指排行，不是名字，故商人墓表或铭中"长公"、"次公"甚多)。这篇《墓表》是应他的次子太学生蒋希任(字茂弘)之请乞而写的。李维桢在《墓表》末有下面一段话：

国有四民，士为上，农次之，最后者工商，而天下讳言贾。新安贾人生好援内贵人(按：宦官)，死而行金钱谀墓者之门，以取名高。士大夫至讳与贾人交矣。汉设科取士首孝弟力田。新安地千里，山陵居七，田居三。一岁食仰给四方居半，夫安得田而力之？夫安得不为贾？贾矣，与氓庶何异，即有材智气节，行不能出闾闬之外，舍孝弟安之乎？……贾人有孝弟者，又讳不为传，何也？[14]

这段话说得曲折低昂，最能表露士大夫为商人作传者怎样在调整他们的价值观念。李维桢不但极力想纠正"士大夫讳与贾人交"的传统偏见，而且更进一步鼓励大家心安理得地为商人作传。尽管新安贾人有生前交结宦官(当然限于少数人，其原因详见下文第四节)和死

后“行金钱谀墓”的风气，但一般的新安人则由于环境所逼才不得不投身商业。他特别引汉代“设科取士首孝弟力田”为典据，然后再说明新安人为什么不能“力田”，最后归结到新安商人的“材智气节”只能表现在“孝弟”上面。通过这样转弯抹角的论证，他终于获致一个自以为是确切不移的结论：以“孝弟”为唯一的“取士”标准，则新安商人是不折不扣的“士”，因此完全应该受到表扬。李维桢在此是用一种具体的语言来表达“士商异术而同心”或“异业而同道”那种抽象的观念。但是他意识到儒家传统偏见的强固和同时士大夫对他“受取金钱”为富商大贾“谀墓”的批评，因此才用这一番委婉曲折的话来给自己开脱。与本文以下各节所论合起来看，我们有理由相信李维桢的话代表了一部分士大夫的新观点，不能全以饰词视之。

《蒋次公墓表》也是说明士商之间如何互相交流的典型史料。《墓表》是这样开头的：

> 余友汪仲淹始受室蒋。蒋没而仲淹每为余言，未尝不涕洟也。则又曰：吾妇之贤，实得之其父。余既稍闻蒋次公行事，无何，游武林，而仲淹以公中子太学生茂弘见。其人循循儒者，久之请从余游姑苏。问所以游，则曰：今天下文章家能以只字华衮人，能生死人而肉骨者，无如王司寇（世贞，1526—1590）、汪司马（道昆）。不佞希任（茂弘）于司马有葭莩亲，义当不忘先君子。将徼惠于司马，而见王先生，乞为铭先君子墓。以仲淹之辱于子也，愿以表属子。盖言出而涕从之。（页二三）

这里可以看出，蒋茂弘之所以能请得李维桢为他的父亲写《墓表》，首先是通过蒋家与士大夫的姻亲关系。汪仲淹（名道贯）是汪道昆的同母弟，两兄弟都娶了蒋家的女儿[15]。不但如此，蒋茂弘还准备通过

汪道昆的关系请王世贞写墓志铭[16]。由此可见士商通婚是这两个社会集团之间的重要桥梁。

另一方面,蒋茂弘的太学生身份也是值得注目的。《墓表》中还载有蒋克恕对他的侄儿希文(其伯兄克忠之子)说的一段话如下:

> 吾不终为儒,以成而祖志也;吾得为良贾,以从而父策也。吾欲使汝贾,如汝母何?欲使汝儒,如汝病何?吾欲使汝处乎儒若贾之间,内奉母而外友天下贤豪长者,惟太学可耳。希文之游太学,公实资之云。(页二四)

这话是否真出蒋克恕之口,或是李维桢修饰成文,今已不易判断。但无论如何,“处乎儒若贾之间”和“友天下贤豪长者”二语都不失为对商人家庭出身的太学生的一种最确切的描写。明代中晚期商家背景的太学生并不一定有入仕的机会,因此往往在几年之后又回家去经营商业。前引韩邦奇《国子生西河赵子墓表》即是一例。此处蒋克恕之子茂弘与侄希文也属此类。若依李维桢《墓表》所言,商人子弟入太学未必都以做官为目的,至少其中有一部分是想做士与商两个世界之间的媒介,而所谓“友天下贤豪长者”,则包括了居官的士大夫。太学生的半官方身份使他们在紧急时,无论为了挽救私人或公共的危机,可以直接与官方打交道。以私事为例,新安汪虞龙的父亲是大盐商,忽然为宦官逮捕。虞龙为南京国子监的太学生,“闻之一日而驰至维扬,谒郡守,涕泣请命。郡守避席而劳苦之。……力言于珰而免之。”[17]汪虞龙如果不具有太学生资格,恐怕不能这样容易便找到郡守为他关说吧。再以公事而言,江阴黄宗周“自儒起,由邑诸生补太学上舍。其积纤累微,因便规息,用计然之策而恢之,诸言治生者咸推冠,而竟以起”。嘉靖戊申(二十七年,1548年),倭寇之衅未起

之前，他便计划为江阴筑砖石城墙以预防之。江阴县令完全听从了他的意见，终于保证了江阴的安全[18]。这也是太学生资格发挥重要功能的例子。我们可以说，商人背景的太学生在明代中、晚期已形成了一股不容忽视的社会势力，他们处于士与商之间，加速了双方的合流。商人地位的上升和儒学的转向都与此一势力有深切的关系。以上所论聊以示例而已，这是一个值得专题研究的史学题目。

2. 从“润笔”的演变看儒家辞受标准的修改

李维桢为富商大贾写墓碑而“受取金钱”，其事竟载之《明史》，这象征了价值观念上的一大改变。如《蒋次公墓表》所云，同时王世贞和汪道昆也特以此见称于世。文人谀墓取酬，自古有之，但为商人大量写碑传、寿序，则是明代的新现象。因此，我们有必要追溯一下明代文人“润笔”观念的转变。下引两条资料，一属 15 世纪，一属 16 世纪，在时代上恰符合我们的需要。叶盛（1420—1474）记《翰林文字润笔》云：

> 三五年前，翰林名人送行文一首，润笔银二三钱可求，事变后文价顿高，非五钱、一两不敢请，迄今犹然，此莫可晓也。……张士谦先生……曰：吾永乐（1402—1424）中为进士、庶吉士、中书舍人，时年向壮，有志文翰，昼夜为人作诗写字，然未尝得人一叶茶，非如今人来乞一诗，则可得一贽见帨帕。向非吾弟贸易以资我，我何以至今日耶！由此观之，当时润笔亦薄已。[19]

文中所言“事变”，指明英宗复辟的“夺门之变”（1457 年），则此条笔记大约写在 1460 年左右。据此条，可知 15 世纪中叶以后，文人润笔忽然有了一次跃动，从二三钱银子涨到五钱、一两。文中引永乐时代

张士谦的证词更可见15世纪初叶润笔甚至还不普遍流行。但张士谦的俸禄显然不足以养家,仍然要靠他的弟弟经商来支持。这不但给士商混合之家提供了一个较早的史例,而且也间接显示出:明代不少士大夫(如在中央任清要之职的人)往往要靠润笔来补贴生活费用。这种情况的造成主要是由于明代百官俸禄在中国各大朝代中几乎是最微薄的。15世纪中叶以后润笔的大幅度提高和俸禄因折色而不断下降之间似乎存在着微妙的关联[20]。所以张士谦在1460年左右说"乞一诗,则可得一贽见帨帕"确道出了当时士大夫以润笔为副业的实况。"贽见帨帕"便是明中叶以下金钱馈遗或酬报的一种变相。[21]

更重要的是16世纪时,诗文书画都已正式取得了文化市场上商品的地位。李诩记《文人润笔》曰:

> 嘉定沈练塘龄闲论文士无不重财者,常熟桑思玄曾有人求文,托以亲昵,无润笔。思玄谓曰:平生未尝白作文字,最败兴,你可暂将银一锭四五两置吾前,发兴后待作完,仍还汝可也。唐子畏曾在孙思和家有一巨本,录记所作,簿面题二字曰利市。都南濠至不苟取。尝有疾,以帕裹头强起,人请其休息者,答曰:若不如此,则无人来求文字矣。马怀德言,曾为人求文字于祝枝山,问曰:是见精神否?(原注:俗以取人钱为精神。)曰:然。又曰:吾不与他计较,清物也好。问何清物,则曰:青羊绒罢。[22]

此条所记四人都是15、16世纪之交的名士。[23]他们各以不同的方式表现出对于润笔的重视。他们的共同态度是:为人作文字必须取得适当的金钱或其他物质的酬报。我们可以说,润笔发展至此已超出传统的格局,而和今天文学家、艺术家专业化的观念很相近了。当时

文艺家作品的商品化尤以唐寅直截用“利市”两字题其作品簿最能传神。他的著名的言志诗云：

不炼金丹不坐禅，
不为商贾不耕田；
闲来就写青山卖，
不使人间造业钱。[24]

这表现了专业画家的现代精神，“利市”两字必与此诗合看始能得其正解。据祝允明《唐子畏墓志并铭》言，“其父德广贾业而士行”[25]。可见唐寅虽“不为商贾”，却出身于商人家庭，对于卖画为生是不会感到可耻的。而且商人必然是当时文艺作品的主要顾客，也不问可知。所以从15、16世纪润笔观念的新发展，我们可以看到传统儒家的价值意识已面临着严重的挑战。[26]

但是当时士大夫并不是每为一文必收润笔。桑思玄也接受至交求文可以“无润笔”的原则。他仅仅要求友人先给银子激发他作文的兴致，作完后仍然归还。16世纪的王慎中（遵岩，1509—1559）则对于润笔的辞受问题提出了进一步的澄清。他在《与安胶阳》的信中辞谢润笔，其说如下：

承不远三千余里特使见存，属以文字之事。……请文厚仪谨以奉还。仆非为廉也，平生门户甚宽，于辞受之际不能为狷。寻常交际，如今人所谓接以礼者，犹多受之。况于请文之礼，固未尝辞也。而乃介于胶阳数千里惓惓命使之所委者乎？凡仆所谓受其请文之礼者，皆为其父祖之大事，或自名其堂室而乞记之类。仆为之文，则为有宠于其人之先与其身，故不可不受之，以

> 副其诚,而不宜为拒也。若胶阳所请序,乃有宋曾南丰与今唐荆川两先生之文,此吾党之同愿,斯文之义举。……今乃以作序之故受礼,非独无复廉隅,且是都不有意气也。幸鉴此心,请勿讶其为拒,又请勿誉其不取。[27]

王慎中拒受安氏请序之润笔盖因所序之书是一种"斯文之义举",而非有私惠于请序之人。但他同时也明白承认,一般而言,对于"请文之礼"——润笔,他是受而不辞的。尤其值得注意的是他特别提到两类接受润笔的文字:有关请文者"父祖之大事"(即墓志铭、墓表之类)和为请文者本人所立之堂或室写"记"。因为这两类的文字都是为请文者及其先人增加光宠的。王慎中所订的辞受原则虽属于他个人的,但在当时则颇有代表性。传统儒家关于金钱辞受的标准大体上承自孟子所谓"可以取,可以无取,取伤廉"。(《孟子·离娄下》)其中本来便有相当大的弹性。[28]现在王慎中则在新的社会现实下修订传统的标准,这是儒家价值观念顺应世变而自我调整的显证。在"取之不伤廉"的润笔文字之中,他首先提到的便是"父祖之大事"的一类。这就难怪16世纪以下的名家文集中会出现那么多的商人墓表、传记、寿序之类的文字了。

3. 商人"自足"世界的呈现

以上论士大夫为商人树碑立传都是富商大贾的事。现在我们要进一步论证一般小商人也闻风而起,以致碑传泛滥。如果说树碑立传的儒家文化向来是由士大夫阶层所独占的,那么16世纪以后整个商人阶层也开始争取它了。现存明清商人碑传只是流传下来的极小部分,因为绝大部分都藏在私家,并未刊刻[29]。但当时碑传的大量产生是和商人热心表扬其父祖有密切关联的。这一现象已引起同时

人的注意。张瀚说：

> 墓志不出礼经，意以陵谷变迁，欲使后人有所闻知，但记姓名、爵秩、祖、父、姻娅而已。若有德业，则为铭。今之作者纷纷，吾不知之矣。[30]

这显然是因为当时墓志铭写得太多太滥，张瀚才发出这种讥评的声音。但是我们怎么知道墓志铭的泛滥特别和商人有关呢？唐顺之(1507—1560)提供了一条关键性的证据。他说：

> 仆居闲偶想起，宇宙间有一二事，人人见惯而绝可笑者。其屠沽细人有一碗饭吃，其死后则必有一篇墓志；其达官贵人与中科第人，稍有名目在世间者，其死后必有一部诗文刻集。如生而饭食、死而棺椁之不可缺。此事非特三代以上所无，虽汉唐以前亦绝无此事。幸而所谓墓志与诗文集者皆不久泯灭。然其往者灭矣，而在者尚满屋也。[31]

这封信的主题是唐顺之反对友人为他刻文集，墓志不过是顺手拈来的一个陪衬，但因此正可见当时商人墓志铭必已泛滥到触目皆是的地步。在唐顺之写此信的五十年后，他的观察在另一部明代笔记中获得了印证。李乐(1532—1618)《见闻杂记》(自序署"万历辛丑岁秋七月七十老人"，即 1601 年)卷三第一六一条云：

> 唐荆川先生集中诮世人之死，不问贵贱贤愚，虽椎埋屠狗之夫，凡力可为者，皆有墓文。此是实事。[32]

李乐肯定唐顺之的讥评是“实事”，这更增加了原文作为史证的价值。

唐顺之所说的“屠沽细人”是指小商人而言，因此特别值得重视。明人文集中的大量商人墓志，如李维桢《大泌山房集》、汪道昆《太函集》所载的，都是关于当时“大贾”的生平。现在从唐顺之和李乐两人的证词中，我们知道小商人也同样有为他们的祖、父以及本身树碑立传的强烈要求。所以仅就墓志铭这一件事来看，16 世纪的中国商人阶层的全体，无论是“大贾”、“中贾”或“下贾”以至“屠沽细人”，都在自觉或不自觉地推动着价值观念的变化。传统的见解以商人效法士大夫的生活方式，如收藏字画和刊刻书籍之类，仅仅是一种“附庸风雅”。现代的史学家也往往继承了这一看法。但是我们如果深入当时精神世界，便会发现这种说法虽似有表面的根据，却不免稍有简单化之嫌。在中国传统社会中，价值观念的改变确是很缓慢的。明清时期当然还有大批的商人企羡士的地位，他们鼓励子弟治举业也是为了由商上升为士。这是无可否认的事实。但是另一方面，由于商业的兴盛，其吸引力与日俱增。明清时期也有商人宁愿守其本业而不肯踏入风险的仕途的。汪道昆一再说徽州人“右贾左儒”，二刻《拍案惊奇》说“徽州风俗以商贾为第一等生业，科第反在次着”，以及雍正时山西巡抚奏折言山西“子孙后秀者多入贸易一途。……至中材以下方使之读书应试”。这些说法绝不是向壁虚构的。[33] 前引《蒋次公墓表》记蒋克恕早年不得不“弃儒就贾”时，他的父亲对他说过一句话：“吾家世货殖，不可忘先人之业。”（页二三）王世贞《清溪蒋次公墓志铭》记同一件事也引了一句蒋克恕父亲的话：“天欲夺汝儒而还之贾，违之不祥。”（页二四）即使蒋克恕是由于“不得已而求次”才退回到商业世界，但这个“次”一等的世界已足够他安身立命了。所以他的女婿汪道贯（仲淹）也说：“次公之于人伦厚矣，何必儒。”（《墓志铭》引，页二七）

在传统中国社会，商不如士的关键主要在于荣誉——社会的承认和政治的表扬。但明代中晚期以来，商人也可以通过热心公益之举而获得这种荣誉了。前引王世贞《江阴黄氏祠记》，这个祠便是江阴人后来为报答黄宗周筑城、捐金助军、赡济贫民等善举而建立的，并且是"请之天子，下礼官议，报可而后行"的（页一八至一九）。王世贞在《清溪蒋次公墓志铭》又记蒋克恕：

> 归黄山故居丰乐里。里大溪数涨，则病涉。捐千金为大石梁数十丈以通之。自石梁至容溪，治驰道数十里。茂林深樾，可憩者必亭之，以息行旅。故通政张寰为大书标之。里人指相诧曰：蒋次公始不得志于儒，中自恨以不能承父属而大吾里。今吾里乃屿然甚壮，贾故自足耳，何儒为？（页二六）

即使王世贞在文词上有夸饰，但终与虚美有别，因为文词后面所透显的基本事实还是不难辨识的。所以明清时期商人的贡献也已获得了社会的承认和政府的表扬，他们和士的差距越来越缩短了。清代沈垚（1798—1840）曾说："睦姻任恤之风往往难见于士大夫，而转见于商贾，何也？则以天下之势偏重在商，凡豪杰有智略之人多出焉。其业则商贾也，其人则豪杰也。"[34] 这样公然以"豪杰"赞美"商贾"，可以说是士大夫对商人的社会价值给予了最大的肯定。但是这个赞词并不是19世纪才出现的，早在晚明已开始了。李维桢为另一位徽商"潘处士"（1549—1618）写墓铭，开头便说："太史公传货殖，子贡、范、白，其人豪杰，货殖特余事耳。"[35] 这话虽然说得委婉含蓄一点，其弦外之音岂不是很清楚吗？这正好印证了蒋克恕的里人的感想："贾故自足耳，何儒为？"

我们已指出商人子弟入太学，未必都志在入仕，其中也有人是为

了取得太学生的资格，以便利商业的运作。其实商人子弟即使入仕也往往别有怀抱。始举正反两例以明之。先说反面的例子。叶权(1522—1578)告诉我们一个商人做官的真实故事如下：

> 余相识一监生，故富家，拜余姚县丞，缘事罢归，居常怏怏。余戏而劝之曰：公，白丁，以赀官八品，与明府分庭，一旦解官，家又不贫，身计已了，何不乐也？丞以情告曰：自吾营入泮官，至上纳费金千两，意为官当得数倍。今归不勾本，虽妻子亦怨矣。呜呼！以勾本获赢之心为民父母，是以商贾之道临之也。卖爵之弊，何可言哉！[36]

这位商人纳费千金才买得监生，比前引《型世言》所说的“六百两银子”还要多。但是他营谋地方官是从做生意的观点出发的，他并不认为做官是很荣耀的事。换句话说，在有些商人的眼中，官位也已经商品化了。

正面的例子是李维桢的《董太公家传》。董太公是河北大名府的巨商，其子董汉儒(《家传》中的“观察”，即地方司道官的古称)则由科第入仕途。《家传》云：

> 久之，观察以高第应征，当授台省(即都察院)。太公私念：台省者，与天子执政相可否？脱不当，责四面至矣。已而除计户郎(即户部郎中)，乃大喜。既榷税吴关，太公敕以蠲苛政宽商。商更辐辏，所入浮故额。[37]

董汉儒最早由地方官调入中央的职位可能是都察院的十三道监察御史。这是纠察政事得失的言官，明代许多名臣都由此出身。但御史

可以参与廷议，与皇帝、内阁接近，处于政治风暴的中心。董太公不愿其子冒风险，故闻董汉儒由都察院转调户部则为之“大喜”。后来董汉儒主管吴关税务，太公更特别叮咛他行“宽商”之政。很显然的，户部和税关都是可以对商人发生保护作用的衙门。董汉儒是和张瀚同时代的人，后者也出身商人世家，所以两人的经历恰可互相参证，以见商人的影响力已开始在政治上露面了。张瀚说：

> 余……兼摄（南京）上、下关抽分，余谓征商非盛世之政，弛十之二。商贩悦趋，税额较前反增十之五。[38]

此二事若合符节，绝非偶然。我们不能因此便说，董汉儒、张瀚等人代表了商人阶层的利益。不过我们可以说，具有商人背景的士大夫，由于对商人阶层的疾苦有比较亲切的体认，他们在行使职权的时候多少发生了一些“宽商”的效果。[39]儒家重农轻商的传统原则也因此不能不在新的社会现实面前有所调整。

概括言之，16世纪以后商人确已逐步发展了一个相对“自足”的世界。这个世界立足于市场经济，但不断向其他领域扩张，包括社会、政治与文化；而且在扩张的过程中也或多或少地改变了其他领域的面貌。改变得最少的是政治，最多的是社会与文化。其理由不能在此详说，因为这是必须另作研究的专题。这里应该提及的是：士商合流是商人能在社会与文化方面开辟疆土的重要因素。儒学适于此时转向，绝非偶然。

商人既已有一个属于自己的“自足”世界，他们便不可能在精神上完全是士大夫的“附庸”。这是为什么我要对商人精神生活“士大夫化”的旧说提出质疑，因为这是从士大夫的立场上观察历史所得到的结论。如果从商人的立场出发，我们毋宁说，他们打破了两千年来

士大夫对于精神领域的独霸之局。即使我们一定要坚持"附庸风雅"之说,我们也无法否认下面这个事实:即由于商人的"附庸",士大夫的"风雅"已开始改变了。儒家的"道"也因为商人的参加——所谓士商"异业而同道"——而获得了新的意义。即以墓志铭为例,我们也清楚地看到,它已不再是士大夫的专利品,整个商人阶层都要求分享这一专利了。诚如唐荆川所讥讽的,甚至"屠沽细人有一碗饭吃,其死后则必有一篇墓志"。用现代的话说,他们也毫不犹豫地肯定自己的社会存在和价值了。张瀚说:"若有德业,则为铭。"现在则是大大小小的商人都认为他们对社会的贡献也同样有传之后世的价值。"德业"这两个字的社会含义也不得不随之扩大了。

如果我们继续保留商人"士大夫化"的概念,那么我们也必须增加另一个概念,即士大夫的"商人化"。这在明清语言中本是同时出现的,即"贾而士行"和"士而贾行"(或"商而士"和"士而商")。但是应该指出,明清时代流行的这一对概念还不免带有道德判断的意味。"贾而士行"是褒词,"士而贾行"则是贬义了。今天我们无论说商人"士大夫化"或士大夫"商人化"都只限于客观描述,在道德上是完全中立的。上面讨论文人"润笔"所涉及的辞受标准的修改,便是"商人化"的一个具体例证。士大夫"商人化"在当时也是一个无所不在的社会现象,不但小说、戏曲的流行与之有关,儒家社会思想的新发展也在很大的程度上受到"商人化"的刺激。这是下一节将举例说明的。明、清的"士世界"和"贾世界"是互相交错的,士大夫在日常生活中处处接触到商业化潮流所带来的社会变动。在这种情形之下,他们不可避免地要对从社会到个人的种种问题进行新的思考,因而也加速了儒学的转向。

（三）儒家社会思想的新发展

明清儒家在社会思想上的新发展，我已先后多有论述，此处概不重复。[40]下面要介绍的两个观念是我最近研究的结论。但这只是过去研究的延伸和扩大，而不是独立自足的单元。特先声明，以免读者误会明清儒家社会思想的新发展仅止于此。

1. 义利之辨

儒家义利之辨远始于孔子。《论语·里仁》"君子喻于义，小人喻于利"一章首先用义与利来划分"君子"与"小人"。君子与小人最早是社会地位的分别，孔子则赋予以道德的含义，即"德"重于"位"。《论语》及后世文献中"君子"与"小人"也还有兼指"德"与"位"的，但儒家理论中则强调"德"的一面。[41]就道德意义说，儒家大致认为义利之分即公私之分。君子以公为心，故喻于义，小人以私为念，故喻于利。孟子、董仲舒以至宋儒大致都继承并发挥这一说法。宋代只有陈亮反对义与利互不相容，因而与朱熹之间发生了一场激辩。朱熹与陆九渊宗旨虽异，在这一点上则是一致的。所以，象山在白鹿洞讲"君子喻于义，小人喻于利"一章，极为朱子所赏识。下逮明代，王阳明仍循传统儒家之见。他没有正面讨论过义利的问题，但在《传习录》中《答顾东桥书》的末段则痛斥"功利之见"。可见他的想法和朱、陆相去不甚远。[42]

从孔子到王阳明，儒家义利论有两个主要特征：(1)它是针对士以上的人（包括帝王）而立说的，因为他们是对于公共秩序的直接负责者。至于孟子所谓"鸡鸣而起，孳孳为利"的一般人民（包括商人在内）至少并不是儒家义利论的主要的立教对象。(2)义与利基本上是

互不相容的，人或者选择“义”，或者选择“利”，而不能“义利双行”（朱熹驳陈亮语）。所以这二者之间的关系大致与“理”与“欲”、“公”与“私”相同。

但是16世纪以后，“义利”的观念，也和“理欲”、“公私”一样，发生了微妙的变化。前引韩邦奇《国子生西河赵子墓表》中，有一段作者自己的议论如下：

> 圣贤岂匏瓜哉！傅说之版筑，胶鬲之鱼盐，何其屑屑也。古之人惟求得其本心，初不拘于形迹。生民之业无间崇卑，无必清浊，介在义利之间耳。庠序之中，诵习之际，宁无义利之分耶？市廛之上，货殖之际，宁无义利之分耶？非法无言也，非法无行也，隐于干禄，藉以沽名，是诵习之际，利在其中矣。非其义也，非其道也。一介不以与人，一介不以取人，是货殖之际，义在其中矣。利义之别，亦心而已矣。[43]

这番议论的主旨在于说明义利之辨不是士所能独占的，对于商人也同样适用。故首举殷周之际的商贾胶鬲为例，以见古人并不以义专属之士。下迄明代，更是如此。士于“诵习之际，利在其中”，而商于“货殖之际，义在其中”。韩邦奇在这里扩大了义利之辨的社会含义，承认“孳孳为利”的商人也同样可以合乎“义”。这显然是对传统的义利观念予以新的诠释。但这一新说并非始于韩邦奇，比他稍早的商人已先有类似的见解。李梦阳（1473—1529）《明故王文显墓志铭》说：

> 文显（按：名现，1469—1523）尝训诸子曰：夫商与士异术而同心。故善商者处财货之场，而修高明之行，是故虽利而不污。

> 善士者引先王之经，而绝货利之径，是故必名而有成。故利以义制，名以清修，各守其业。[44]

王现卒于嘉靖二年（1523 年），次年二月下葬，李梦阳的墓志铭当即成于文显卒年。这篇铭文相当有名，韩邦奇似乎受了它的影响。无论如何，韩《表》论“货殖之际，义在其中”即是李《铭》所谓“利以义制”，而“利义之别，亦心而已矣”更与“商与士异术而同心”若合符节。《铭》的文字自然是李梦阳的，但思想则是王文显本人的。《墓志铭》说他“为士不成，乃出为商”，而其父又是教谕，他能对义利说别出新解，是不必惊异的。[45]

这个新的义利观并不是偶然一现于 16 世纪，后无嗣响，而是持续有所发展的。17 世纪初年顾宪成（1550—1612）为他的一位同乡商人倪珵（1530—1604）写《墓志铭》，其铭曰：

> 以义诎利，以利诎义，离而相倾，抗为两敌。以义主利，以利佐义，合而相成，通为一脉。人睹其离，翁（倪珵）睹其合。此上士之所不能訾，而下士之所不能测也。[46]

顾宪成此《铭》的重要性在于它直截了当地指出了传统义利观和明代新义利观之间的区别：前者是“义利离”，后者则是“义利合”。这一判断显然是受到魏晋时代“才性离”、“才性合”的启示。正因如此，新旧两种观点之间的界线才第一次得到最明白的划分。顾宪成自己的立场更显然是站在“合”的一边。从前面所引韩邦奇和李梦阳的文字，我们知道这一新观点酝酿已久。但由于顾宪成是思想家，他在寥寥数句中已将以前文学家的感性语言转化为较精确的哲学语言。“以义主利，以利佐义，合而相成，通为一脉”可以看作是新义利观的一个

扼要的哲学界说，其中"主"、"佐"、"合"、"通"几个字都是颇费斟酌的。现代的读者也许会觉得这里只有结论而无论证。但这是中国传统思想的特色之一，不足为顾氏病。

顾宪成当然有可能读过韩、李之文，但他对义利的新思考并非完全根据前人的文字而来。更重要的是他的生活体验。他的父亲顾学是一个成功的商人，他的长兄性成、仲兄自成也都先后佐其父经商。所以他是在商人家庭中成长起来的，深知商业世界中同样有义与利的问题。[17]现在他公然抛弃了"义利离"的儒家旧解，而别倡"义利合"的新说，对这一转向我们不能不予以最大限度的重视。

最后，让我们再引一段18世纪初年的资料，以见新义利说的流传情况。张德桂在康熙五十四年(1715年)为北京的广东商人所建立的仙城会馆撰写了一篇《创建记》，其下半篇畅谈义与利的问题。《记》曰：

> 兆图李子、时伯马子谒余请《记》。余问二子，厥馆所由。李子曰：由利。乡人同为利，而至利不相闻，利不相谋，利不相一，则何利？故会之。会之，则一其利，以谋利也，以是谓由利也。马子曰：由义。乡人同为利，而至利不相闻，利不相谋，利不相一，则何义？故会之。会之，则一其利，以讲义也，以是为由义也。夫以父母之赀，远逐万里，而能一其利以操利，是善谋利也。以为利，子知之，吾取焉。抑以乡里之俦，相逐万里，而能一其利以同利，是善笃义也。以为义，子知之，吾重取焉。然而利与义尝相反，而义与利尝相倚者也。人知利其利，而不知利自有义，而义未尝不利。非斯馆也，为利者方人自争后先，物自征贵贱，而彼幸以为赢，此无所救其绌，而市人因得以行其高下刁难之巧，而牙侩因得以肆其侵凌吞蚀之私。则人人之所谓利，非即人

> 人之不利也耶？亦终于忘桑梓之义而已矣。惟有斯馆，则先一其利而利得也，以是为义而义得也。夫是之谓以义为利，而更无不利也。二子其即以此书之石，以诏来者，俾永保之。而义于是乎无涯，而利于是乎无涯。[48]

此《记》基本上即取“义利合”的立场。其大旨在强调商人如各逐其一己的私利而不相谋，则不仅无义可言，而且并其利亦终失之。相反地，如果以会馆为中心而求共同之利，则不但能成就义，而且还能满足每一个人的私利。所以作者说义与利似“相反”而实“相倚”；义中有利，利中也有义。由此可见，在新说中，以“公”“私”判划“义”“利”的儒家原始义并未丧失，但二者之间的关系不再是顾宪成所谓的“离而相倾，抗为两敌”，而是“合而相成，通为一脉”的了。明清以来，“公”与“私”的关系已从“离”转向“合”，“义”与“利”的关系也同有此转向，可以说是题中应有之义，且为思想史的内在理路更添一证。但内在理路与外在的社会变迁是息息相关的。义利新说之所以兴起于16世纪，并持续发展到18世纪以后，其故不仅应求之思想史，同时也必须求之于社会史。

2. 奢的社会功能

中国自古以来都崇俭斥奢，无待论证。虽然近人注意到《管子·侈靡》篇公开主张“莫善于侈靡”，但这种观点并未流传下去。[49]然而不早不迟，到了16世纪，竟出现了一种肯定奢侈的思想，陆楫(1515—1552)《蒹葭堂杂著摘抄》中有以下一节重要的议论：

> 论治者类欲禁奢，以为财节则民可与富也。噫！先正有言：天地生财，止有此数。彼有所损，则此有所益，吾未见奢之足以

> 贫天下也。自一人言之，一人俭则一人或可免于贫；自一家言之，一家俭则一家或可免于贫。至于统论天下之势则不然。治天下者将欲使一家一人富乎？抑亦欲均天下而富之乎？予每博观天下之势，大抵其地奢则其民必易为生；其地俭则其民必不易为生者也。何者？势使然也。今天下之财赋在吴、越，吴俗之奢莫盛于苏、杭之民。……盖俗奢而逐末者众也。只以苏、杭之湖山言之，其居人按时而游，游必画舫、肩舆，珍羞良酝，歌舞而行，可谓奢矣。而不知舆夫、舟子、歌童、舞妓，仰湖山而待爨者不知其几。故曰：彼有所损，则此有所益。若使倾财而委之沟壑，则奢可禁。不知所谓奢者不过富商大贾、豪家巨族自侈其宫室车马饮食衣服之奉而已；彼以粱肉奢，则耕者庖者分其利；彼以纨绮奢，则[illegible]者织者分其利。正孟子所谓通功易事、羡补不足者也。……若今宁、绍、金、衢之俗，最号为俭。俭则宜其民之富也。而彼郡之民至不能自给。……要之，先富而后奢，先贫而后俭。奢俭之风起于俗之贫富。……或曰：不然。苏杭之境为天下南北之要冲，四方辐辏，百货毕集，故其民赖以市易为主，非其俗之奢故也。噫！是有见于市易之利，而不知所以市易者正起于奢。使其相率而为俭，则逐末者归农矣，宁复以市易相高耶。……然则吴、越之易为生者，其大要在俗奢，市易之利，特因而济之耳，固不专恃乎此也。长民者因俗以为治，则上不禁而下不扰，欲徒禁奢可乎？呜呼！此可与智者道也。[50]

原文很长，所引略有删节。首先让我介绍一下这番议论在现代重新被发现的经过。四十年前两位社会经济史专家——在大陆的傅衣凌先生和在美国的杨联陞先生——不约而同地发现了陆楫此文的重要性。傅先生将全文引在他的《明代后期江南城镇下层士民的反封建

运动》一文中，先师杨先生则在他的名篇《侈靡考》中将全文译成英文，以飨西方的同行[51]。傅、杨两先生对此文都很推重，前者把它比之于曼德维(Bernard de Mandeville)的《蜜蜂寓言》(按：*The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*，初刊于1727年)，后者也承认它以最接近"经济分析"的方式提出了鼓励"消费"的主张。换句话说，他们两位都在这篇议论中看到了一种"现代的"精神。

傅、杨两先生的评价基本上是正确的。在反奢侈传统源远流长的明代中国，陆楫居然转而为奢侈作公开的辩护，这不能不说是价值观念上一个重大的改变。这一转向确使我们自然而然地联想到17、18世纪英国思想家对于西方传统中的"奢侈"(luxury)观念的根本修正。西方从古希腊亚里士多德以来，经过罗马及中古基督教，也发展了一个十分复杂的反奢、禁奢的思想传统。其间各阶段的持论虽颇不同，但大体都视"奢侈"为恶德，节俭才是美德。16、17世纪的英国清教徒仍持旧说不变，但在17、18世纪之交，由于贸易日益重要(尤其是对外贸易)，不少英国思想家开始改变立场，不再从纯道德的观点评价"奢侈"了。傅衣凌先生所特别提到的曼德维即其中之一人。于是英国思想史上便出现了一个对于"奢侈"的观念进行"非道德化"的运动(demoralization of luxury)。这是一个划时代的思想转变，现代的研究者甚至用"sea change"(重大而深刻的变化)来形容它。[52]

陆楫反对禁奢的议论在中国政治、经济思想史上也具有划时代的意义。其中不少个别的论点和英国17、18世纪的新思潮也确有可以互相参证之处，虽详略精粗之间未可同日而语。业师杨先生指出陆楫发现个体与全体当分别论断，俭德施之于一人一家为美德，但施之于天下则适得其反。这正是英国新思潮中的一个主要观念，巴本(Nicholas Barbon)的《贸易论》(*Discourse of Trade*，1690)倡议于前，曼德维则畅发于后。其说大致以"奢侈"在个人是"恶德"(vice)，

但在整个国家则反为“美德”(virtue)。富者在衣、食、住三方面的挥霍恰好为贫者创造就业的机会。曼德维更举一极端之例:偷窃(theft)自是“恶德”,然而铁匠制锁的生意却因此为之兴旺。陆楫强调奢风先于市易,而不是市易造成奢风。这也与巴本的说法相似,即人的欲望、时尚、好珍奇之心是贸易兴起的真正原因。陆楫又以宁、绍、金、衢等地的尚俭为其致贫之源,并以吴、越之尚奢反证其所以繁盛。巴本和曼德维也都运用这一论证的方式:尚奢的社会,人民都生活得很好,尚俭的社会往往不能赡养其大多数的人口,至于陆楫的主旨在反对政府“禁奢”,而应该“因俗以为治”,则更和英国的主奢论者的意见若合符节了。

但是我们必须避免断章取义和牵强附会,这是中西思想比较中最易犯的谬误。陆楫出于中国的传统,明代也没有什么“资本主义萌芽”。因此他在思想上绝不可能突然一跃而达到和英国17、18世纪的崇奢论完全相同的境界。他仍相信“天地生财,止有此数”,他反对“禁奢”的目的则在于“均天下之富”,这就表示他仅仅是对中国的传统进行重要的修改,而不是要彻底推翻它。从这两点说,他和英国的崇奢论者不但不同,甚至完全相反了。更重要的,英国崇奢论的背后一方面有一整套西方文化和思想系统,另一方面又处于截然不同的政治、社会、经济的现实之中。换言之,英国崇奢论必须放在整个西方哲学、宗教、社会的脉络中去求了解,其中一环套一环,牵一发而动全身。从17、18世纪的崇奢论发展到苏格兰学派的哲学、社会学和经济学等(如休谟和亚当·斯密),其过程极为复杂,牵涉到的问题也无穷无尽。因此我们不可能把陆楫的一言一语,孤立地和英国任何一个思想家的说法互相比附,而企图从其中归纳出任何普遍性的历史概括。上面的几点比较其实只是为了说明一个简单的意思:16世纪的中国,主要由于商业的空前发展,许多传统的(以儒家为主)价值

和思想都经历了重新评估,“奢”也是其中之一。而英国崇奢论的出现和发展也和商业(特别是国际贸易)的兴盛有密切的关联。英国思想家即由此而逐步变传统为现代。这是中西历史上的一种平行现象,确有比较的价值。如果撇开19世纪中叶以下的历史不论,专就中国史本身论“传统”与“现代”的问题,则16世纪自有其划时代的意义。至于中国的“现代”何以迟迟不能彻底突破“传统”的格局,这则是另一问题,不是本文所能讨论的。

纯从语言上说,中文的“奢侈”,固然可以翻译成英文的“luxury”,但从文化体系上说,二者的含义大有广狭之别,所占的位置和分量也迥不相侔。简言之,“luxury”在西方思想传统中的涵盖面和指涉面远比“奢侈”在中国为广大,资料也丰富得多,因此西方学人以此为研究对象的专论至多。上引陆楫的议论虽与传统的观点极相违异,故为现代学人所重视,但若把它仅仅看作是一个偶发的孤见,则它实不能和西方“luxury”的观念作比较。我们只有把它看作是当时整个儒学转向的一个构成部分,它的历史意义才能清楚地显现出来。就我所知,明清之际,治生、四民、贾道、理欲、公私、义利等观念都发生了变化,而陆楫也恰在此时提出关于奢俭的新说,这绝不是偶然的。同样的,西方自17、18世纪以来,尚奢论投射的影响力也遍及各不同领域中的观念,如于美德(virtue)、恶德(vice)、公民特质(civic virtue,包括马基雅维利以来的 virtù)、理性(reason)、情感(passion)、人欲(desire)、公益(public benefits)、私利(private well-being)、自由(liberty)、人性(human nature)、贸易(trade)、财富(wealth)、消费(consumption)等。这也是成套的思想转向,不能抽出其中任何一项作孤立的处理[53]。严格地说,比较思想史的研究首先必须着眼于这两大体系的整体变化。

现在让我们再回到陆楫的议论。陆楫这篇文字有一显著的特

色，即完全根据现状进行分析，而并不引经据典。事实上，他的主张——从社会的观点反对禁奢——也很难在儒家经典中找到明确的依据。由此可见他对于当时社会有直接而深入的观察。这一点又和士商混而难分的情势有关。他的父亲陆深（1477—1544）是有名的词臣，他自然应该属于士的阶层。但是他的曾祖父则是一个弃儒就贾的成功商人，祖父也“长于理财”，“鸡初鸣即起，率家人事生产”[54]。这一家世背景也有助于我们对陆楫此文的理解。他并不是为商人辩护，不过他的生活和商业世界至少有一部分是重叠的。

陆楫的崇奢论是否曾引起当时和后世的注意？这个问题，傅、杨两先生都没有提及。下引的材料为我们提供了重要的线索。法式善（1753—1813）《陶庐杂录》卷五引《推篷寤语》云：

> 今之论治者，率欲禁奢崇俭，以为富民之术。殊不知天地生财，止有此数；彼亏则此盈，彼益则此损。富商大贾、豪家巨室，自侈其宫室车马饮食衣服之奉，正使以力食人者得以分其利，得以均其不平。孟子所谓通功易事是也。上之人从而禁之，则富者益富，贫者愈贫也。吴俗尚奢，而苏、杭细民，多易为生。越俗尚俭，而宁、绍、金、衢诸郡小民恒不能自给，半游食于四方。此可见矣。则知崇俭长久，此特一身一家之计，非长民者因俗为治之道也。予闻诸长者云。[55]

这条笔记毫无疑问是陆楫原文的一个提要。《推篷寤语》的作者是李豫亨，他的另一部书《三事溯真》有王畿（1498—1583）的序，则李豫亨当是16世纪中叶的人，与陆楫（卒于1552年）并世而略后。[56]《推篷寤语》原书未见，但法式善的转录必无大误。末句说“予闻诸长者云”，好像是听前人说的，但细察遣词用字，则非见陆氏原文不可能写

得成。这只有等将来找到《推篷寤语》原书时才能判定，姑且不论。重要的是这一摘要证实了陆楫的议论当时便有人欣赏，甚至辗转传述。法式善在18世纪末或19世纪初转录《推篷寤语》此条，更可证他也同情陆楫的见解。[57]事实上，到了18世纪，陆楫以奢济贫的说法已相当流行。顾公燮《消夏闲记摘抄》卷上“苏俗奢靡”条说：

> 苏郡尚奢靡……虽蒙圣朝以节俭教天下，大吏三令五申，此风终不可改。而亦正幸其不改也。……即以吾苏而论，洋货、皮货、绸缎、衣饰、金玉、珠宝、参药诸铺、戏园、游船、酒肆、茶店，如山如林，不知几千万人。有千万人之奢华，即有千万人之生理。若欲变千万人之奢华，而返于淳，必将使千万人之生理亦几于绝。此天地间损益流通，不可转移之局也。……故圣帝明王从未有以风俗之靡，而定以限制者也。[58]

顾公燮与法式善是同时代的人，未必读过陆楫的文字，但思路基本上与之相合。所以奢的社会功用在16世纪被发现以后，也像新义利观一样，一直传衍至18世纪，未曾中断。这也是明清儒学转向的一项清楚的指标。

最后我更要指出，以奢侈维持社会就业在18世纪下半叶已不仅限于儒生之间的议论，而且逐渐影响到地方以至中央的社会政策了。上文所引顾公燮对于乾隆三十二年苏州因荒年禁奢的批评，便是政策层面的一种新觉悟。乾隆帝在南巡扬州时（乾隆三十年，1765年），曾写过下面一首诗。诗云：

> 三月烟花古所云，扬州自昔管弦纷。
> 还淳拟欲申明禁，虑碍翻殃谋食群。

诗末自注则说：

> 常谓富商大贾出有余以补不足，而技艺者流藉以谋食，所益良多。使禁其繁华歌舞，亦诚易事。而丰财者但知自啬，岂能强取之以赡贫民？且非王道所宜也。化民成俗，言之易而行之难，率皆如此。[59]

这首诗和注十分重要，表示皇帝也懂得了“禁奢”不可行的道理。“化民成俗”从来是儒家的理想，现在连皇帝也不得不承认它是“言之易而行之难”，这正是儒学转向的一种背景。乾隆帝的公开言论对于地方以至全国性的政策必然发生重要的影响，可以断言。

（四）商人与专制皇权

以上论儒学转向大体以“弃儒就贾”的长期演变为背景，现在我想换一个角度，扼要地检讨一下专制皇权与商人阶层之间的关系。16世纪以来，明代专制皇权的最大特色是宦官在皇帝默许甚至怂恿之下广泛地滥用权力，其结果不但朝廷与士阶层互相异化，而且也严重地损害了商人阶层的权益。

由于商人在社会上的长期活跃以及商业的巨大利润，皇帝也开始对商人发生了一种艳羡之情。据毛奇龄(1623—1716)说：

> 宝和六店，宫中储材物处。……武宗尝扮商估，与六店贸易，争忿喧诟。既罢，就宿廊下。[60]

不知道这位风流的正德皇帝(1506—1521)是不是有意仿效汉灵帝(168—188)扮作商贾与宫女在“客舍”中饮食戏乐的故事(这是京剧舞台上正德皇帝“游龙戏凤”的原型)。无论如何,这幕闹剧反映了商人在当时的声势浩大,以致连皇帝也在游戏中演出了“弃权就贾”的一幕。但明武宗并不仅仅“扮商估”而已,他当真开起店来了。自正德八年(1513年)始,他派宦官在京师和许多都市开设“皇店”,以种种方法科敛商人,而贵戚藩王也起而效尤。商人和市民怨声载道。但这一做法一直沿续到明亡为止。[61]

万历时则开始了骚动全国的矿税和其他征榷,也都由宦官主持,其为害之大而深更远在皇店之上。《明史》说:“通都大邑皆有税监,两淮则有盐监,广东则有珠监,或专遣,或兼摄。大珰小监纵横绎骚,吸髓饮血,以供进奉。大率入公帑者不及什一,而天下萧然,生灵涂炭矣。”(卷三〇五《宦官二·陈增传》)但首当其冲的自然又是商人。

尽管个别的商人对专制皇权的压迫采取种种不同的方式——如取媚、笼络、逃避、反抗等,但商人作为一个社会集体对于专制政府是绝不信任而且深怀恐惧的,他们对于宦官所代表的横暴皇权更是深恶痛绝。下面让我各举一例对此作具体的说明。在明末所谓“商业书”中,下面这三条戒律尤具有典型的意义:

1. 是官当敬。官无大小,皆受朝廷一命,权可制人。不可因其秩卑,放肆慢侮。苟或触犯,虽不能荣我,亦足以辱我。备受其叱挞,又将何以洗耻哉。凡见长官,须起立引避,盖尝为卑为降,实吾民之职分也。

2. 倚官势,官解则倾。出外经商,或有亲友,显宦当道,依怙其势,矜肆横行,屏夺人财,揢为臧否,阴挟以属,当时虽拱手奉承,心中未必诚服。俟官解任,平昔有别故受谮者,蓄怀疑怨

于我，必生成害，是谓务虚名而受实祸矣。……凡作客，当守本分生理，不事干求，虽至厚居官，亦宜自重，谢绝请谒，使彼此受益，德莫大焉。

3. 少入公门，毋观囚罪。凡到司府州县巡检衙门，及水陆途中口岸处所，或见奸妇贼犯异常之事，切不可挤入人丛，进衙观看。恐问官疑人打点，漏泄机密，关门扑捉。或强盗受刑不过，妄指在近搪塞，苟遭其害，虽公断自明，亦受惊骇矣。[62]

由于这几条反复出现在晚明的商人手册中，我们可以断定当时商人对政府衙门普遍地抱着一种"敬而远之"的心理。他们不可能完全不和衙门打交道，但一涉公门便难免有不测之祸。这便是上述三条商人戒律的历史背景。我最近恰好发现了一条碑刻史料，可以为上引的戒律作证。清顺治十二年（1655 年）江南提刑按察使司在上海立《禁衙蠹乘参访巧织款案陷害盐商告示碑》，碑文引商人汪凤翔等诉冤之词有云：

自分寄旅孤商，远挟重资，兢兢自守，犹恐地□自开祸门。至于地棍衙蠹，自分两途，畏之真如蛇蝎。无奈商惧取祸，祸自寻商。此辈欺异商为孤雏，羡盐务为奇货，或不风起浪，或指鹿□作（按：空缺□当是马字，即指鹿作马），于证砌陷之毒，指不胜屈。即如上年访犯潘文元一案，与汪凤翔、毕恒泰从无半面，有何干涉？蓦然县差徐邦等踏门，奉宪拿人，一□锁炙饱欲，始知砌入文元款内被害。彼时欲据实辨明，惧与访款相左；欲照款登答，实则良心难昧。可怜有限脂膏，奚堪若辈敲剥？究竟脱免，身家无恙，而力存天理之被害，翻为桃僵李代之齑粉矣。所以异商之苦，朝不保夕，人人自危。[63]

这一段话真是如泣如诉，说得沉痛之至。这虽是清初之事，但其弊沿自明代，绝无可疑。必须指出，盐商在当时是最有势力的富商，因此才能得到申雪的机会。至于一般商贩在各地受到衙门中人的诬陷和讹诈，恐怕便很难得到“少入公门”的戒律中所说的“公断自明”了。

在晚明宦官擅权之下，商人的遭遇则更为悲惨。让我举一个最著名的例子以概其余。陈继儒(1558—1639)《吴葛将军碑》说：

> 万历辛丑(1601年)，内监孙隆私设税官于江南津渡处。凡米盐、果薪、鸡豚之属，无不有税。参随黄建节者，憸夫也。隆昵而任之，乃与市侩汤莘、徐成等谋分垄断焉。吴人罢市，行路皆哭。义士葛成攘臂而起，手执蕉叶扇，一呼而千人响应。时建节方踞葑关税。一卖瓜者，其始入城也，已税数瓜矣。归而易米四升，又税其一升。泣则反挞之。适成等至，遂共击建节，毙之。……于是义声大震，从者益广。当事闻之惊，谋御之以兵。独太守朱公燮元曰：不可。兵以御外寇者也，吾不能锄奸，以至召乱。若又击之，是重其毒也。且众怒难犯，若之何抱薪救火哉！又率僚属连骑入市，呼诸百姓而慰之。杖汤莘等而系之于狱，众皆悦服。成因请于太守曰：始事者成也。杀人之罪，成愿以身当之，幸毋及众也。遂请就狱。……既入狱，哭泣送之者万人。其以酒食相饷者，日以千计。辞不获，悉以散于诸囚。四方商贾之慕义者，醵百金遗之，坚却不受。曰：我罪人也，焉用诸？皆再拜而退。归而尸祝之，祠于江淮之间，称为将军而不名，至于今因之。[64]

我之所以详引这一段碑文是基于以下三个理由：第一，这是对宦官征

商税的实况的一个最生动的具体描述;其竭泽而渔的手段至卖瓜者的遭遇令人叹为观止。第二,成千上万的苏州商人和市民公开支持葛成(1568—1630)所组织的集体抗议。这可以看作商人作为一个社会集体对于专制皇权的正式表态。更值得注意的是陈继儒碑文撰于明末,但康熙十二年(1673年)才刻石立于葛成墓祠之前,上距抗议行动(1601年)已七十二年,距葛成之卒(1630年)也已四十三年。经过了这样长的时间,而且朝代也已更换,当地的人仍然对这位社会领袖念念不忘,可见苏州市民包括商人在内确已发展了某种程度的公民意识。第三,碑文也反映了士大夫在政治上对市民和商人阶层抱着相当同情的态度。太守朱燮元对这件事的处置便是明证。碑文作者陈继儒和文末所提到的文震孟(1547—1636)和朱国祯(1557—1632)都是江浙地区最著名的士大夫(文与朱均曾任内阁大学士)。他们都对葛成的义举十分钦敬。朱国祯在他的著作中(如《皇明史概》卷四四《大事记》及《涌幢小品》卷九"王、葛仗义"条)更一再宣扬此事。葛的义声播于天下后世,颇得力于同时士大夫的称誉。在这一事件上,我们很清楚地看到士与商的政治联盟共同对抗宦官所代表的专制皇权。因为宦官孙隆征税的对象是商人,特别是中、下层的商贩。葛成的社会身份今已不可考,或许他是当时失业的织工之一,他领导的抗议群众大概也以失业织工为多。但织工失业是由于机户(中、小商家)罢织。据官方事后调查报告,"机户杜门罢织"是因为"每机一张,税银三钱"。不但如此,当时"榷网之设,密如秋荼",以致"吴中之转贩日稀"。碑文中记卖瓜者的遭遇即一实例。换句话说,整个以苏州为中心的市场系统已陷于瘫痪了。所以整个事件象征了专制皇权和吴中商人阶层的一场生死搏斗。葛成之所以获得"四方商贾"的普遍爱戴,甚至"归而尸祝之,祠于江淮之间",正是因为他的义举实质上为商人阶层争取了权利。而江南士大夫(包括现任地方官)也因此在暗中对抗议事件多所调护。所以官方报告最后将抗议

之事全推在"自食其力之良民"——织工——的身上，使朝廷无从追究。事实上，在成千上万的抗议民众中不可能完全没有中、小商人（如机户）的参与的。[65]

上述葛成的倡义事件最能说明晚明士商关系的密切：他们不但在社会背景方面混而难分，而且还在政治上同样受到以宦官为代表的专制皇权的高压，因此互相支援之事往往有之。[66]这是中国史上前所未有的新现象，可见16世纪社会变动的幅度之大。但士商联手与专制皇权相对抗毕竟不常见，更重要的则是他们长期在民间开拓社会和文化的空间。举凡建宗祠、修宗谱、建书院、设义塾、刊行图书之类的民间事业都是士与商共同为之，缺一不可。这也为儒学转向提供了一个重要的契机。即以明末的商业书而言，其书名常以士商合称，如《士商类要》、《士商要览》皆其著例。这是因为士人出外考试也同样需要这一类的旅行指南。商业书的作者大都是早年受过儒家基本教育的商人，他们在提供必需的商业知识之外，往往还要加上一些道德的训诫。就我所见到的商业书而言，如《士商类要》卷二所载《贸易赋》、《经营说》、《醒迷论》，卷四《立身持己》、《养心穷理》、《孝顺父母》、《和睦家族》等篇，和李晋德《客商一览醒迷》都是经商原理和道德训诫兼而有之。作者从商人的观点，用通俗的文字，对儒家伦理加以浅近的诠释，有些地方和明末的善书颇为相近。这些文字虽然没有学术思想上的价值，但却告诉我们儒家的若干核心观念是怎样通过商人而流传民间的。[67]这也是儒学转向的一个实例。

（五）儒学的宗教转向——以颜山农为例

最后，我想利用最近发现的资料，稍稍讨论一下泰州学派所代表的儒学转向。儒学自15、16世纪面对民间社会以后，它便进入自己

的轨道,其发展与归趋往往不是事前所能逆料的。

儒学从政治取向转为社会取向,王阳明可以说是创始者。他的"良知说"和"满街都是圣人"说为后学开启了无限的诠释法门。但这一转向的完成则必须归功于王艮的泰州学派。王艮自初谒阳明,受到当头棒喝,从此便走上不为"政"而论"学"的一条路。他说:

> 社稷民人固莫非学,但以政为学最难。吾人莫若且做学而后入政。[68]

在《答宗尚恩》(名部,号丸斋,王艮弟子)的信中,他说得更为露骨:

> 古人谓学而后入政,未闻以政为学。此至当之论。吾丸斋且于师友处试之。若于人民社稷处试,恐不及救也。进修苟未精彻,便欲履此九三危地,某所未许。[69]

王艮并非不关心政治,但他深知在君主专制的高峰时代,"入政"徒然陷自身于"危地",绝不可能实现儒家的政治理想。所谓"且做学而后入政"不过是一句遁词而已。他论"道"、论"学"则以"百姓日用"为最后归宿,这就确立了泰州儒学走向民间社会的一条新路。所以明代儒学转向的政治背景在泰州一派的发展史上表现得最为突出。

但以泰州学派而言,颜钧(山农,1504—1596),则是最具关键性的人物。同时代的王世贞(1526—1590)撰《嘉隆江湖大侠》已说:"盖自东越(王阳明)之变为泰州,犹未至大坏。而泰州之变为颜山农,则鱼馁肉烂,不可复支。"(《弇州史料后集》卷三十五)他对颜山农的聚徒讲学,甚至有"黄巾五斗之忧"。后来黄宗羲虽不同意王世贞的偏见,但也说:"泰州以后,其人多能赤手以搏龙蛇。传至颜山农、何心

隐一派，遂复非名教所能羁络矣。”（《明儒学案》卷三十二《泰州学案序》）王、黄的评论，现代研究者常加引用。但是我们在何心隐、罗汝芳、李贽等泰州门下的著作中并无法证实这样的看法。其原因即在颜山农的著作久已失传，我们看不到关于他的思想和社会活动的直接史料。最近《颜钧集》突然出现了，为泰州学派的研究开一新纪元。从全书来看，王世贞、黄宗羲把他看作是泰州学派史上划时代的人物确是有根据的，甚至“黄巾五斗之忧”也不是完全没有道理。本文不能全面研究他的生平和思想。以下仅就颜山农的划时代性这一点上略作说明。[70]

先师钱宾四先生曾指出：“守仁的良知学，本来可说是一种社会大众的哲学。但真落到社会大众手里，自然和在士大夫阶层中不同。单从这一点讲，我们却该认泰州一派为王学唯一的真传。”[71]这是一针见血的论断。朱熹、陆九渊的儒学传授还是以士大夫为直接的对象，对于社会大众不免尚隔一层，虽然他们的终极关怀是如何给社会大众建立一个合理的社会秩序。王阳明才在士大夫之外，同时也直接向社会大众说教。但阳明本人仍然是士大夫。王艮则出于小商人的背景。他的著籍弟子和私淑门人中有樵夫朱恕、陶业匠人韩贞、商人林讷等，还有七十人仅具姓名，不详里居事迹，看来至少不全是士大夫阶层中人。这才真是所谓社会大众。[72]阳明学在泰州一派的手上发生变化，是很自然的事。

现在我们要追问：王艮既已将儒学传给了社会大众，那么颜山农的特别重要性究在何处？是不是他比王艮更深入民间呢？还是他在儒家思想方面别有创辟，因此更适合社会大众的需要呢？对这两个问题，我们都不能无条件地给予肯定的答案。首先，我想我们不能过分强调颜山农的“平民性”。以交游而言，信仰和支持他的人似乎仍然以士大夫、各级官吏、普通儒生等为最多。这只要细看他遭难时，

捐钱营救者的那一张颇长的名单，便很清楚了。[73]其次，以思想而言，他的信徒确认为他开创了新的境界。罗汝芳在为他鸣冤的《揭词》中说他"辞气不文，其与人札，三四读不可句。细味之，则的的能晰孔孟心旨，发先儒之所未发"[74]。以我所读到的颜山农文字而言，这段话的前半截是完全可信的，他的文字的确还没有达到"通顺"的程度。但后半截则要看我们用什么尺度去衡量他的思想。如果从阳明学的传统看，我们很难说他有什么创新的地方。事实上，他已脱出了理学的范围。但是如果从民间宗教的观点说，他在《道坛志规》中所宣布的"自立宇宙，不袭今古"则很能表达出他的开创精神。这正是他在泰州学派发展史上能够成为划时代人物的关键所在。

就我所见的颜山农有关思想的作品而言，他似乎不能算是思想家或哲学家，因为他既没有自觉地发展一套思想系统，也无意将自己的某些想法放进当时理学或心学传统之中。他的若干重要观念如"大成仁道"之类基本上来自王艮；他引用经典中片言只语如《大学》、《中庸》、《易经》之类，则不但望文生义，而且随意变换，比"六经注我"还要自由（《耕樵问答》篇可为明证）。所以我认为研究颜山农，最好不要把他看作是《明儒学案》中的人物。严格地说，他的议论如果放进《明儒学案》是很不调和的。但是如果我们认识到他所体现的是一种真实的宗教生命，他的悟道和证道都是通过宗教的经验，而他所承担的主要也是一种救世的使命，那么他在泰州学派史上划时代的地位便十分清楚地显现出来了。

颜山农自出手眼的第一个讲学题目"急救心火"，详说见于《急救心火榜文》。这便十足地说明了他具有"救世"（salvation）的宗教精神。儒学当然也一贯地讲"明道救世"，但其基本性格是属于俗世的（secular），即使有宗教的成分，也潜藏在后面。颜山农的"救世"则直接来自宗教的经验。他受王阳明良知说的启发而有"七日闭关"的悟

道过程，从此形成了他的宗教性格。他在《七日闭关·开心孔昭》和《耕樵问答·七日闭关法》中详述其经验。原文太长，姑引他和门人谈话的一段为证。曾守约记他自叙说：

> 叙及平生事……乃知先生事亲至孝，学由天启，触阳明凝神融结之旨，而拳拳服膺。俄自觉坚如石、黑如墨、白气贯顶而纷然汗下，至七日恍若有得，其所谓七日来复者，非欤？《易》曰：《复》，其见天地之心。盖天地之心以《复》而见，而先生学由自悟，学天启也，学由心也。先生之志，上通乎天；而先生之学，又不见于此《复》乎？是故《复》以自知，而阳明良知之学，先生得之矣。[75]

如果仅止于此，我们还可以说，这是理学家“静坐”所同有的经验。下面引他在《自传》中的一节，则毫无疑问地证实了他的宗教立场。他记嘉靖二十三年(1544 年)甲辰秋和门人罗汝芳(近溪)等在王艮祠堂中聚会的情形说：

> 秋尽放棹，携近溪同止安丰场心师祠。先聚祠，会半月，洞发心师传教自得《大学》、《中庸》之止至。上格冥苍，垂悬大中之象，在北辰圆圈内，甚显明，甚奇异。铎(按：颜山农因避万历帝之讳，改钧为铎，即以木铎自许之意)同近溪众友跪告曰：上苍果喜铎悟通大中学庸之肫灵，乞即大开云蔽，以快铎多斐之恳启。刚告毕，即从中开作大圈围，围外云霭不开，恰如皎月照应。铎等纵睹逾两时，庆乐无涯，叩头起谢师灵。是夜洞讲辚辚彻鸡鸣。出看天象，竟泯没矣。嗣是，翕徕百千余众，欣欣信达，大中学庸，合发显比，大半有志欲随铎成造。[76]

这段文字有不甚通顺之处，也有误字，但大旨很清楚。从这一关于上天垂象的记述，我们可以认识到上一节中所谓“学由天启”、“上通乎天”的话并不是随便说说的。颜山农确深信“七日来复”已使他的心和“天心”相通也。现代受过所谓“科学洗礼”或倾向于实证思维的人自然很容易对这一段自述采取“不值一笑”的态度，甚至还可能认为这是颜山农和他的门徒们故意伪造的“神道设教”。但是如果我们对古今的宗教经验能保持一种同情的了解，则这一文件正是说明颜山农的宗教性格的重要证据。当时“天象”的真相究如何，今天已无从讨论，而且也不重要。重要的是颜山农率领门人跪告上苍“大开云蔽”，而居然好像立即得到了“天”的回应。这一“天象”的变化当然可能完全出于偶合，我们也只有置之不论。但问题在于在颜山农的意识中他是不是真诚地相信他的祈祷已使他的“心”和“天心”相通？在事隔四个半世纪的今天，无论我们说它是出于偶合、集体作伪或真诚信仰，都已没有证实或反证的可能。不过我相信颜山农当时不但自以为看到了某种天象的异变，并且更认定这是他祈祷的效应。我作此断定的理由有两个方面。

第一，这是宗教经验中最普遍的现象之一。据詹姆士(William James)的分析，“请愿祈祷”(petitional prayer)不仅古今常见，而且构成了宗教的灵魂和精义。在一个具有生命力的宗教中，祈祷者往往深信他向上帝(或“上苍”)的请求收到了实效，人神之间达成了沟通和协议。客观世界是不是真的发生了变化在此已不相干，唯一关键的所在是祈祷者的内心当下确已起了变化。用詹姆士的话说：“自然界的外貌不需要改变，但其中意义的表现改变了。”(The outward face of nature need not alter, but the expressions of meaning in it alter.)对于颜山农自述的经验，我们正应作如是观。[77]

第二，颜山农在当时获得罗汝芳和其他许多人的真诚信仰并不是因为他在儒学思想上有特殊的造诣，而完全由于他的宗教人格所发挥的感化力量。黄宗羲引罗汝芳的证词云：

> 山农与余相处三十年，其心体精微，决难诈饰。不肖敢谓其学直接孔、孟，俟诸后圣，断断不惑。（《明儒学案·泰州学案序》）

另一位门人程学颜也说：

> 颜叨面受心领，退省足发，遂申申错综曰：大中学庸，庸中学大。天下人闻之，皆曰：此老好怪也。颜初及门，听之亦曰：此老真怪也。自燕南旋，忽（按：原书误作勿）迎此老，同舟联榻不下三旬日，朝夕听受，感悟隐思，渐次豁如，不觉自释其明辨，乃知此老竭力深造，自得贯彻。[78]

罗、程两人都是因和他朝夕生活在一起才信仰他的教旨的。罗汝芳亲炙他的时间最久，故终生敬重他，且挺身而出，证明他“决难诈饰”。程学颜则最初也不信他所谓“大中学庸，庸中学大”的怪说，但一个月的“朝夕听受”却改疑为信。这都只有从颜山农的宗教人格方面才能得到解释。如果说颜山农在1544年忽然决定伙同罗汝芳和其他门人一起弄“神道设教”的把戏，以取得号召信徒的效果，那么整个泰州学派在此后几十年的发展便不可理解了，除非我们认定颜山农领导的泰州学派从开始便是一个江湖骗子或神棍集团。他的《自传》写于万历壬午（十年，1582年），相隔已三十八年，而他对当年天象的情况，记忆犹新，尤可见这一种经验在他心中所留下的深刻印象。此时

罗汝芳尚存(罗卒于1588年),因此我们也不能说颜山农晚年编造天象的故事来神化自己,所以我断定1544年的天象是他生命史上一次重要的宗教经验,绝无可疑。

颜山农的宗教人格在他的教主心态上表现得最为明显。他在《邱隅炉铸专造性命》中说:

> 孔子一生精神,独造大学中庸,晚创杏坛,聚斐居肆,肩承师任,陶冶己心人性。同修睟盎,自适乎左右逢原之身;各善立达,诱掖乎家齐国风仁天下……叨天降生阳明,引启良知,直指本心,洞开作人正路;继出淘东王心斋,自师孔仁,印正阳明之门,晚造大成之止。授传耕樵,肆力竭才,于七日闭关默识,洞透乎己心[人]性,若决沛江河,几不可遏,如左右逢原,惟变所适,三年五年,自得孔子师道之法程,翼后《大学》、《中庸》之绳脉……是故杏坛也,邱隅也,创始自孔子,继袭为山农,名虽不同,岁更二千余年,学教虽各神设,而镕心铸仁,实无两道两爕理也。[79]

这是颜山农的道统系谱,自孔子以下只有二王(有时他也“孔颜”或“孔孟”并提),他自己则老实不客气地以儒门的现任教主自居。孔子、王阳明、王心斋在这个系谱中也都“教主化”了。这是颜山农的真信仰,所以他在《自传》中记他初见王心斋,得到了《大学》、《中庸》的“心印”之后,写信给心斋说:“千古正印,昨日东海传将来。”[80]从儒学史说,他的道统系谱可谓荒谬绝伦,一无是处。但是如果我们认识到他并不是站在理学传统之内发言,而是企图化儒学为民间宗教,那么这一系谱便是可以理解的了。他在《耕樵问答·七日闭关法》中又说:

人生出世，各各同具有亦孔之昭，潜伏为腔襄之灵，尽被知识见闻偃埋，名利声色侵沸，胜若溺水益深、入火益热矣。所以群类中突出一个人豪住世，自负有极样高大志气者，并遭拂逆危挫，人皆不堪其忧苦累累。然日夜自能寻思，何日得一出头大路，竟步长往以遂志？[81]

这明明是“夫子自道”，大有“天生德于予”的意味，其救世教主的自信力也表露无遗。

我读他的全集，包括不少诗、歌，差不多全讲的是他个人“证道”的宗教经验。他的一切文字都必须从宗教层面去了解，才能显出他的特色。若以哲学或文学的眼光读之，则会使人感到深深的失望。所以我相信他生前能感动许多第一流的学人，全靠这一股深沉的宗教精神，在这个意义上，我特别重视他在八十六岁时（万历十七年，1589年）所写的《履历》一文。此文或包括九十岁左右的增补，故是晚年一篇最重要的精神自传。兹引其中一小段以说明他的宗教历程：

我朝天道中兴，阳明唤醒良知，开人心目，功同东日之启明；继承心斋，洞发乐学，丕振大成，几将聚斐为显丽。不期二老相继不寿，不克显比天下。樵当际会，有缘先立徐师波石之门，随任住京畿三年，叨获造就三教活几，继入淘东师祖王心斋坛上，规受三月，乐学大成正造，快遂自心，仁神阃奥，直任夫子至德要道，以仁天下人心，曰：千古正印，昨日东海传将来；四方公凭，今朝西江发出去。如（无）何以别心斋，心斋在床，鼓跃曰：今日斯道得人如此，天下庆幸，万世庆幸。樵农快志，毕力遂行，四十余年，几将通乎君相……叨享天年八十有六，将渝颐百之外，皆可

> 自致自滔滔也。此之谓自绪生平学道履历，即今营图结果，虽近溪仙游，农志尚能独致。敢曰：不俦宣尼忍自已。复曰：不续杏坛肯甘死也。[82]

这段晚年回忆他继承道统的经历，特别添上王艮在病榻上亲将"心印"传授给他的故事，尤值得注意。此时罗汝芳已先逝，只剩下他一个人在独承传道、弘道的重任。他的信念依然坚定不移，但是语气之中却不免有苍凉的意味了。儒学在他的手上已转化为宗教，这是毫无可疑的。

至于他的讲学活动，那便更近于宗教性的传道了。他讲学最喜人多，少则数百，多至数千，《自传》中详记其事。从《告天下同志书》和《道坛志规》两篇文字看，他其实是借"讲学"以从事于"传教"的工作。在他所处的时代，他自然未必能清楚地划分二者之间的界线。但从现代的眼光看，他的基本旨趣在于化儒学为宗教，则是无法掩饰的。[83]在此我们不能不继续追问：颜山农"传教"的对象究竟是谁？就我所见的资料说，他当然也欢迎一般平民来参加讲会，但是他首先想吸引的还是中、上层的士人。他曾受辅相徐阶之邀，在北京灵济宫向三百五十名入觐官员会讲三日，又与七百名会试举人"洞讲三日"，这两件事都是他生平的得意之笔。其余大规模的讲会也往往是由地方官安排的，并且听众也以乡试生员或南太学的监生为主体（均见《自传》）。不但如此，他还对江西巡抚何迁（吉阳）说过："生平游江湖，不得官舟，广聚英材讲学为恨耳。"[84]这句话清楚地表示出士人是他所最重视的"传教"的对象。但这只是就"传教"的程序言，才是如此。至于他的"救世"的对象则自然是社会上各阶层、各行业的人。他显然认为"士"是最能影响其他社会阶层的人。为了"传教"于天下，他每先和"多士商兑共事"，吸引他们为"会友"，然后由他们来"引

被四方”，则天下岂有不“观化”、千古岂有不“式程”者乎？（见《道坛志规》）换句话说，他是要广泛地接引士人，把他们变成他所需要的“传教士”。这不但流露出他的儒学背景，而且也是社会现实使然。在中国传统社会中，“士”虽然号称“四民之首”，但并不构成一个固定的社会阶段，他们在科举制度之下，或浮或沉。在本篇开始时，我已引了16世纪人有关“士之成功也十之一”的说法。这就是说，上浮者才十分之一，下沉者竟高达十分之九了。但是，尽管如此，社会上普通的人仍然对“士”保持着一种敬意，认为他们“读书明理”，可以为世人指点信仰上的“迷津”。晚明儒学转向了，由“上行”的“得君行道”改为“下行”的“化民成俗”。因此社会上一般人对“士”的期待也相应而提高了。颜山农化儒学为宗教而首先重视“士”的阶层，其社会和文化的背景便在于此。

但是我们要真正了解颜山农化儒学为宗教的历史意义，便不能不引同时代的不同型的儒学转向作一简明的对照。晚明儒学转向是一普遍的文化现象，但有的走得远，有的走得近。走得近的可以东林学派的钱启新、高攀龙等人在无锡组织的同善会为代表。从高攀龙集中保存的三篇《同善会讲语》来看，这确是儒家普及化的社会讲学，其内容是善书水准的通俗儒学（包括天人感应说），其语言则是纯粹口语，即今天所谓“白话”。但是同善会绝无宗教气味，而只能归类为地方性的道德兼慈善团体。[85]走得最远的则是林兆恩（1517—1598）在福建莆田所创建的三一教。林兆恩虽比颜山农小十三岁，但是他们的活动期间几乎完全重叠，正可视之为处于儒学转向大潮流下同时代的人。更重要的是林兆恩的“心法”和“三教合一”说都源于王阳明的心学，而且他与阳明的弟子罗洪先和颜山农的弟子何心隐也颇有交往。但他在嘉靖二十五年（1546年）第四次乡试落第之后，终于在嘉靖三十年正式创立了三一教。据他自己的解释，三一教的归宿

处仍是儒,这是一种打通出世间与世间的立场。阳明后学持此立场者不计其数,王畿(龙溪)尤其著者。故李贽称他为“三教宗师”。因此我们有充足的理由断定林兆恩所走的还是化儒学为宗教的一条路。只是由于儒家毕竟偏重于世间法,他才不得不把专讲出世间法的释、道两教搬进来,因为不如此则宗教的性格终不够完整。在三一教草创期的十余年间,林兆恩交往和接引的对象也是中、上层的士人。他甚至还以“习举子业”为号召教徒的手段。在这一立教的程序上,他和颜山农是完全一致的。但在万历末期(约在1563—1566年之间)基础确立之后,他便正式以教主的姿态出现了,而三一教也完全向民间各阶层的人开放了。[86]

颜山农恰好处于同善会和三一教之间。他已超过了儒家的民间讲学的阶段,走上了化儒学为宗教的道路。也许由于他的背景毕竟是王阳明和王心斋的儒家传统,虽然他也畅谈三教,却认为孔子的圣学发展到最高阶段即是以“神道设教”,佛教、仙教终不及“尼父之传”是“坦平之直道”[87]。所以,他主观上虽已具备了宗教的基本要素,客观地说,他化儒学为宗教的工作并未完成,至少在三一教的对比之下是如此。但是他的宗教取向则是毫无可疑的,而且在宗教史上也自成一型态。如果用韦伯(Max Weber)所划分的宗教类型,我想颜山农可以归于“先知”(prophet)和“伦理教师”(teacher of ethics)的混合型;他的宗教组织则是由俗世门徒构成的“同志会”(这是用他自己的名称,韦伯则称之为“congregation of laymen”)。[88]

结语

本篇的主旨在讨论明清社会变动与儒学转向的关系。在社会变动的范畴之中,我仅仅强调了士商合流和专制政治两个方面,而且对

前一方面所论稍详，对后一方则仅略举例以示一二。但这是限于史料和我目前的研究重点而然，并不表示本篇所论已足以概括当时社会变动的主要内容。我所用的“社会变动”也是一个富于弹性的概念。和今天绝大多数的史学研究者一样，我并不接受所谓“下层基础”和“上层建筑”这种二分法。因此社会变动可以来自任何方面，包括社会心理的变化。16 世纪以来的社会变动确为儒学的转向提供了契机。但转向一经开始，儒学便通过各种形态的发展而参与社会变动，如上面提到的颜山农的传道活动、东林的社会讲学、林兆恩的三一教等都成了当时社会变动的一部分。所以这里并不涵蕴着儒学仅仅是被动地适应社会变动的意思。“弃儒就贾”在开始时自然一部分是由于商业发展本身的吸引力，但是大批儒生参加商人的行列之后，儒家的观念和价值也或多或少对经商方式发生了某些规定的作用。

儒学转向包括了宗教化的途径，而与释、道两教合流，这是一个特别值得注视的现象。从宗教史的角度看，这一现象恰好可以说明 16 世纪的社会变动并不限于经济和政治的领域，而必须扩大到社会心理的方面。但是这已佚出本篇范围之外，此处只能略缀数语以明儒学的宗教化的历史背景而已。16 世纪可以说是中国宗教史上一个最有活力的时代。除了上面已提到的王阳明一派的三教合一说之外，佛教的重振也是万历一朝的大事。以民间宗教而言，罗教、黄天道、弘阳教、大乘教等都兴起于 15 世纪末以后。下至 17 世纪初年耶稣会教士东来，也取得了不少士大夫的崇信。明末清初又有徽商程智（云庄，1602—1651）创大成教，其教旨也是三教合一，或从林兆恩那里转手而来。程智在江浙一带信徒很多，所以引起了黄宗羲的注意。[89]宗教活力在这一个多世纪中如此旺盛，而且遍及于社会各阶层，这便不能不使我们想到这一凸出的宗教现象也许是社会心理长

期激荡不安的一种表现。换句话说,晚明以来中国人似乎经历了一个长期的信仰或精神的危机。由于这个大问题史学家还没有开始认真地研究,我的话暂时只能到此为止。

我之所以提到这一普遍的宗教现象,主要是想说明颜山农化儒学为宗教的倾向不能仅从儒学内部的发展去求了解。即以外缘影响而言,本篇所讨论的士商混合和政治背景也远不足以解释儒学为什么会和释、道二教合流,走上宗教化的道路。[90]我们只有把宗教变动也当作社会变动的一个组成部分,然后将颜山农的宗教化运动放在这一更广阔的视野之中,晚明儒学转向的历史意义才能获得比较完整的理解。

1996 年 1 月 23 日初稿,2 月 18 日农历除夕增改完稿

1997 年 2 月 6 日农历除夕第三次改完

注释

[1] 余英时:《中国近世宗教伦理与商人精神》,117 页,台北:联经,1987。这三项名额虽时有增减,但变动的幅度不大,与人口增加不成比例。见《明史》(中华书局标点本)册六,1681 及 1697 页。

[2] 《丰南志》第五册《百岁翁状》,引自张海鹏、王廷元主编《明清徽商资料选编》,251 页,合肥:黄山书社,1985。

[3] Ping-ti Ho, *Studies on the Population of China*, 1368—1953 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959), p.264.

[4] 见《莆田集》(文渊阁四库全书影印本)卷二五,4—5 页。

[5] 《明史》标点本,册六,1686—1687 页。

[6] 韩邦奇:《苑洛集》(四库影印本)卷一九《见闻考随录》二,5 页。

[7] 据《明史·选举志一》嘉靖十年(1531 年)和万历张居正当国时期(1573—1582),朝廷两度下令"沙汰"或"核减"生员(册六,1687 页)。这也反映了士人数量快

速增长的事实。人口增长是一长期过程，大约自15世纪中叶以后便在生员名额的不断扩大中显示了出来。“增广生员”，尤其是“附学生员”的倍增最可注意。徐树丕（卒于1683年）《识小录》（涵芬楼秘笈第一集，上海：商务印书馆，1924）卷二“沙汰生员”条说明末生员“进者愈多，退者愈少。贩夫俗子，皆列章缝”（页一五），足见其中商人子弟之多。

［8］　此谚语见《今古奇闻》卷二，转引自薛宗正，《明代徽商及商业经营》，收在《江淮论坛》编辑部编《徽商研究论文集》（合肥：安徽人民出版社，1985），76页。关于这三地商人的研究，论著甚多。最有代表性的是藤井宏《新安商人の研究》，连载于《东洋学报》第三十六卷第一至第四号（1953—1954年）（中译本见《徽商研究论文集》，131—272页，有作者1983年的《中译本序言》）；寺田隆信《山西商人の研究》（京都：东洋史研究会，1972）；傅衣凌《明代江苏洞庭商人》，收在他的《明清时代商人及商业资本》（北京：人民出版社，1956）。

［9］　见《松窗梦语》卷四，80—87页，北京：中华书局标点本，1985。关于《商贾记》的研究，可看 Timothy Brook, *The Merchant Network in 16th Century China*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. XXIV, Part Ⅱ (1981), pp.165—214。

［10］　《型世言》共四十回，编者为陆人龙，初刊大概在1631—1632年。此书在中国久已失传，韩国首尔大学奎章阁图书馆藏有孤本。法国科学研究中心陈庆浩先生在1987年发现了此本，并于1992年由台北“中央”研究院文哲研究所影印问世，共三册。详见陈庆浩为该书所撰《导言》。关于小说中的晚明商人，可看黄仁宇《从〈三言〉看晚明商人》，香港中文大学，《中国文化研究所学报》，第七卷第一期（1974年12月），133—153页。《型世言》中的商人故事，见第五、六、二十六诸回。按：第六回写徽商逼娶唐贵梅事是真实故事，出自杨慎《孝烈妇唐贵梅传》，李翊《戒庵老人漫笔》卷四“唐孝烈妇”条曾节录杨文。又第五、七、十二诸回也都有明代本事，斑斑可考。

［11］　《型世言》中册，1027页。按：“衣”下一字漶漫不清，姑且定为“冠”字，但与文义无妨。

［12］　《苑洛集》卷七，5—6页。按：《明史》卷六十九《选举一》说：“府、州、县学诸生入国学者，乃可得官，不入者不能得也。入国学者，通谓之监生。举人曰举监，生员曰贡监，品官子弟曰荫监，捐赀曰例监。同一贡监也，有岁贡，有恩贡，有纳贡。”（第六册，1675—1676页）《型世言》所说的也许是指“捐赀曰例监”或“纳贡”。这种用钱买来的监生在当时是受轻视的。例如复社领袖张溥（1602—1641），因为同里的陆文声“输赀为监生”，便拒绝他入社的请求。见《明史》卷二八八《文苑五・张溥传》，册二四，7407页。

[13] 《明史》卷二八八《文苑四·李维桢传》,册二四,7386 页。按:传中"碑版之文,照耀四裔"一语是套用杜甫《八哀诗》咏李邕(北海)"碑版照四裔"的成句,并不是表示李维桢真的为四裔之人写过碑版之文。今《大泌山房集》中也没有为外国人写的文字。

[14] 《大泌山房集》(万历刊本,日本内阁文库藏本、普林斯顿大学葛思德东方图书馆影印本),卷一〇六,25 页。

[15] 汪仲淹是汪道昆的同母弟,见《大泌山房集》卷一一四,《文学汪次公行状》,9 页。汪道昆的岳父也称"蒋次公",但是另外一个人,并非蒋克恕。蒋克恕比汪道昆年长五岁,不可能是后者的岳父,而且这两个"蒋次公"的年龄、寿数和子女情况都不同,不过他们大概是同族的人,如堂弟兄之类。所以蒋茂弘说汪司马(道昆)是他的"葭莩亲"。关于汪道昆的岳父蒋次公,可看《太函集》[万历辛卯(1591)刻本,金陵徐知督刊,普林斯顿大学葛思德东方图书馆藏本]卷一三《为外舅蒋次公寿序》,618 页,及卷十九《寿逸篇》,18—20 页。

[16] 见王世贞《清溪蒋次公墓志铭》,《弇州续稿》(四库影印本)卷九十三,23—27 页。据《铭》文,出面请求的人还是汪仲淹(页二四)。《墓志铭》与李氏《墓表》互有详略,可以参看。

[17] 《大泌山房集》卷一一四《文学汪长公行状》,17 页。

[18] 王世贞:《弇州四部稿》(四库影印本)卷七十六,《江阴黄氏祠记》,17 页。

[19] 叶盛:《水东日记》卷一,3—4 页,北京:中华书局,1980。

[20] 明初官俸以米为标准,但不久便改为折钞,而折钞则日贱。宣德八年(1433 年)户部奏:折钞由每石二十五贯减为十五贯,以致"卑官日用不赡"。至成化(1465—1487)时更在折钞之外加上折布,愈折愈少。故《明史·食货志六》说:"自古官俸之薄,未有若此者。"(册七,2003 页)参看姚莹《寸阴丛录》(安徽古籍丛书本,合肥:黄山书社,1991)卷二"内外官俸禄"条,259—260 页。

[21] 顾炎武论明代地方官入觐以刻书馈遗官长,自注曰:"昔时入觐之官,其馈遗一书一帕而已,谓之书帕。自万历以后改用白金。"见《原抄本日知录》(徐文珊点校,台北:明伦出版社,1970)卷二〇"监本二十一史"条,521 页。徐树丕记晚明外官入京馈遗书帕,不但由三四两渐增至三四十两,且改白银为黄金。见《识小录》卷四《禁书帕》条,8 页。但从《水东日记》此条看,"帕"似已是银子的代称,不必等到万历以后了。

[22] 李诩:《戒庵老人漫笔》,卷一,16 页,北京:中华书局,1982。

[23] 桑思玄(悦,1447—1530)、都南濠(穆,1459—1525)、唐子畏(寅,1470—1524)和祝枝山(允明,1461—1527),不但时代相同,且互有交往。其中桑悦和唐寅的

父亲则都是商人。唐寅事见下文。桑悦《鹤溪府君泣血志》记其父桑琳(1423—1497)云:"吾父既赘于周,始弃举子业。……好笔札,常主一巨肆。"(见《思玄集》卷七,页一,明活字本,藏普林斯顿大学葛思德东方图书馆)更是"弃儒就贾"的一个较早的例子。

[24]　《唐伯虎轶事》卷二,1—2页,收入《唐伯虎全集》,北京:中国书店,1985。

[25]　《怀星堂集》(四库影印本)卷一七,9页。

[26]　明中叶以后润笔观念的改变具有深刻的社会含义,这一点已引起顾炎武的特别关注。顾氏仍持传统的儒家观点,反对文人为润笔而创作。因此他在《日知录》中特写《作文润笔》一条。此条所引资料虽以明代以前为主,但其批判的锋芒则完全针对着当时的新风气而发。他也看到了《戒庵老人漫笔》中唐寅"利市"的记述,并借杜甫诗(《八哀·李邕》中说李北海收碑版的润笔是"义取")而发议论曰:"昔扬子云犹不肯受贾人之钱,载之《法言》(英时按:此非引文,乃顾氏推本《法言》卷一《学行》篇末节之意的概括语),而杜乃谓之'义取',又不若唐寅之直以利为也。"又云:"《新唐书·韦贯之传》言:裴均子持万缣请撰先铭。答曰:吾宁饿死,岂能为是?今之卖文为活者,可以愧矣!"(见《原抄本日知录》卷二一,563页)可证顾氏此条是借古讽今,也是对正在变迁中的价值观念的一种反响。但"卖文为活"在17世纪已有不能逆转之势。王应奎《柳南续笔》卷三《卖文》条论钱谦益云:"东涧先生(钱谦益的别号)晚年贫甚,专以卖文为活。甲辰(1664年)夏卧病,自知不起,而丧葬事未有所出,颇以为身后虑。适鹾使顾某求文三篇……润笔千金。先生喜甚,急倩予外曾祖陈公金如代为之,然文成而先生不善也,会余姚黄太冲(宗羲)来访,先生即以三文属之。太冲许诺,而请稍稽时日。先生不可,即导太冲入书室,反锁其门,自晨至二鼓,三文悉草就。"(北京:中华书局标点本,1983,180页)顾炎武所谓"今之卖文为活者"不知是否也包括了对钱谦益的批评。但黄宗羲不但不反对"卖文",而且还为钱谦益代笔。不用说,这种代笔工作也是有代价的。下及近代,章炳麟晚年也卖文为活,并有时请其弟子黄侃代笔。这是直接从明代传下来的风气。关于钱谦益靠润笔为生之事,详见陈寅恪《柳如是别传》(上海:上海古籍出版社,1980,下册,901—903、1204—1206页)。

[27]　《遵岩集》(四库影印本),卷二三,15页。按:安胶阳即无锡安如石,字子介。安氏居无锡胶山之南,故有"胶阳"之号。安如石请王慎中所写的序文共两篇,即《曾南丰文粹序》及《唐荆川文集序》,均已收入《遵岩集》卷九(9—12、29—31页)。据四部丛刊本《荆川先生文集》王序,署年为嘉靖己丑(二八年,1549年)。《与安胶阳书》当即作于同年。

[28]　参看《孟子·公孙丑下》关于受馈与否答弟子陈臻之问及《滕文公下》关于"受于人"的问题答弟子彭更之问。

［29］ 陆容(1436—1494)《菽园杂记》卷一云:"前辈诗文稿,不惬意者多不存,独于墓志表碣之类皆存之者,盖有意焉……士大夫得亲戚故旧墓文,必收藏之,而不使之废弃,亦厚德之一端也。"(北京:中华书局标点本,1985,10—11页)由此可见当时私藏墓志之多及时人之重视墓志。但因无刻本,多已失传。

［30］ 《松窗梦语》卷七,141页。

［31］ 《答王遵岩》,见《荆川先生文集》(四部丛刊初编缩本)卷六,119页。此书当作于嘉靖二十八年或次年(1549—1550)。

［32］ 《见闻杂记》,上册,285页,上海:上海古籍出版社,影印本,1986。按:此书有谢国桢跋,说李乐是"嘉靖戊辰进士",不确。嘉靖无戊辰,嘉靖乃隆庆之误。李乐举进士在隆庆二年戊辰(1568年),见原书卷三第九十五与九十七两条,上册,228—229页。谢跋从《明清笔记谈丛》(上海:上海古籍出版社,1981)中节录,原文亦同此误(11页)。

［33］ 详见余英时:《中国近世宗教伦理与商人精神》,114—115页。

［34］ 沈垚:《费席山先生七十双寿序》,《落帆楼文集》(北京:文物出版社,1987)卷二四,12页。

［35］ 《大泌山房集》,卷八七,《处士潘君墓志铭》,14页。

［36］ 叶权:《贤博编》,20页,北京:中华书局,1987。

［37］ 《大泌山房集》卷七〇,17页。

［38］ 《松窗梦语》卷一,《宦游记》,6页。

［39］ 这一类例子甚多,明万历时宦官奏加浙江盐税,歙县生员汪文演上书御史叶永盛,得免岁征十五万两,见嘉靖《两浙盐法志》卷二五《汪文演传》。引自张海鹏、王廷元主编《明清徽商资料选编》,487页,合肥:黄山书社,1985。清代著名的例子是咸丰时户部侍郎王茂荫论钞法,主张通商情。咸丰皇帝"斥其为商人指使",见《清史稿》(北京:中华书局标点本,1977年)卷四二二《王茂荫传》,册四〇,12174—12175页。王茂荫的祖父是徽商,见《碑传集补》卷五九龚友芝《王节母赞》,1609—1610页,收在《清代碑传全集》,下册,上海:上海古籍出版社,1987。

［40］ 详见余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》及《现代儒学的回顾与展望》。

［41］ 详见余英时《儒家"君子"的理想》,收入《中国思想传统的现代诠释》,145—165页,台北:联经,1987。

［42］ 见《王阳明全集》,上册,53—57页,上海:上海古籍出版社,1992。又按:阳明《朱子晚年定论》中收入朱子《符复仲》一书,其中有云:"向所喻义利之间,诚有难择者;但意所疑,以为近利者,即便舍去可也。"(同上,131页)这也表示阳明同意朱、陆关

于义利的意见。不过下面所介绍的新义利说也未尝不能从阳明的整体思想中推衍出来。

[43]　《苑洛集》卷七,4页。

[44]　《空同集》(四库影印本)卷四六,4页。按:张四维(1526—1585)《条麓堂集》卷三《送展玉泉序》云:"夫士贾无异道,顾人之择术如何耳。贾,求利者也,苟弗以利谿行,则如展氏世其业,人益多之。仕,利人者也,而于此兴贩心焉,市道又岂远哉!"转引自小野和子,《明季党社考》(京都:同朋舍,1996年),78页。张四维之说与王现如出一口,不知曾受李梦阳《墓志铭》影响否?张氏出身山西盐商之家,绝非偶然。

[45]　关于李梦阳《墓志铭》所引的话代表王现的思想,我在《商人精神》一书中已另有考证,见108—109页。有关王现的家族系谱之研究,可看小野和子,前引书,79—82页。韩邦奇在《西河赵子墓表》中自称"尚书",这是指他任南京兵部尚书,事在嘉靖二十六年(1547年)。所以我疑心他已读过李梦阳的《墓志铭》。参看L. Carrington Goodrich and Chao-ying Fang, eds., *Dictionary of Ming Biography*, 1368—1644(New York:Columbia University Press,1976), Vol.1, p.490。

[46]　《泾皋藏稿》(四库影印本)卷十七《明故处士景南倪公墓志铭》,11页。

[47]　参看同上书卷二一《先赠公南野府君行状》,119页;《乡饮介大兄泾田先生行状》,14—23页;《奉寿仲兄泾白先生六十序》,23—27页。

[48]　见李华编《明清以来北京工商会馆碑刻选编》,《创黄皮胡同仙城会馆记》,16页,北京:文物出版社,1980。

[49]　参看郭沫若《〈侈靡篇〉的研究》,收在《文史论集》,127—167页,北京:人民出版社,1961。

[50]　收入沈节甫(1533—1601)所编《国朝纪录汇编》(万历刊本)卷二〇四及二一四。《汇编》有台北艺文印书馆《百部丛书集成》影印本。

[51]　傅文收入《明代江南市民经济试探》(上海:上海人民出版社,1957),引文在107—108页;杨文原篇是 *Economic Justification for Spending, An Uncommon Idea in Traditional China*,最初发表在《哈佛亚洲学报》第二〇卷(1957),后来收入他的 *Studies in Chinese Institutional History* (Cambridge, MA: Harvard University Press,1961),英译全文见72—74页。

[52]　可看 Christopher J. Berry, *The Idea of Luxury, A Conceptual and Historical Investigation*(New York:Cambridge University Press,1994),特别是 Part Ⅲ,"The Transition to Modernity"。"sea change"一词见该书98页。

[53]　除上举 Berry 一书外,并可参看 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian*

Moment, *Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975), 特别是第三部第十三、十四两章; John Sekora, *Luxury*: *The Concept in Western Thought*, *Eden to Smollett* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977); Joyce Appleby, *Consumption in Early Modern Social Thought*, in John Brewer and Roy Porter, eds, *Consumption and the World of Goods* (London and New York: Routledge, 1994), pp.162—173。

[54] 见陆深《敕封文林郎翰林院编修先考竹坡府君行实》,《俨山集》(四库影印本)卷八一,116页;《筠松府君碑》,同上,7—10页。

[55] 《陶庐杂录》,161页,北京:中华书局,1959。

[56] 见《四库全书总目提要》(上海:商务印书馆,万有文库本,1933),卷一二四,子部三四,杂家类存目一,册二四,57—58页。

[57] 法式善又转引《推篷寤语》中论"富民国之元气"一条,反对政府对富民一再征发,不加护惜。这也是明代的流行观念,与崇奢论在思想上一脉相通。同上,161—162页。

[58] 《消夏闲记摘抄》序写于乾隆五十年(1785年)。引文见《涵芬楼秘笈》第二集,上卷,27页。同卷《荒政权宜》条也指摘明万历时及乾隆三十二年苏州地方官因荒年禁游船与戏馆,以致造成许多人失业(同上,44页)。可见作者的见解是一贯的。

[59] 张世浣:《重修扬州府志》(嘉庆十五年,1810年),卷三《巡幸志三》,页二。刘翠溶《中国人的财富观念》引《乾隆吴县志》也有类似的说法,更可证奢的社会功用在清代的流行。见汉学研究中心编《中国人的价值观国际研讨会论文集》(1992年6月),712页。

[60] 《西河文集》(国学基本丛书本)《诗话六》,册一四,2204页。按:陈洪谟《[illegible]世纪闻》(北京:中华书局,1985)卷一亦言武宗"开张市肆,货卖物件",69页。陈洪谟(1474—1555)是当时人,所言必可信。

[61] 关于武宗派宦官主持之皇店以及宗室、外戚的王店、私店等对商人阶层的榨取和扰害,可参看郑克晟《明代政争探源》(天津:天津古籍出版社,1988)第十三章《明代的官店权贵私店和皇店》,267—283页。

[62] 见李晋德《客商一览[illegible]迷》(太原:山西人民出版社,杨正泰校注本,1992),39、326页。按:此书在中国早已失传,最近才由杨正泰先生从日本山口大学图书馆找到,现已与黄汴《天下水陆路程》(崇祯八年合刻本)及憺漪子《天下路程图引》合印出版。此三条中,第一("是官当敬")与第三("少入公门")亦见程春宇《士商类要》(天启六年新安文林阁唐锦池梓行)卷二《买卖机关》,59—60页。第一条又见憺漪子《士商要览》卷三《买卖机关》(见寺田隆信《山西商人の研究》,320—321页所引)。按:憺漪

子是明末清初的汪淇，又自署汪象旭，钱塘人。他同时也信奉全真教。见柳存仁《全真教和小说〈西游记〉》，收在《和风堂文集》，下册，1325—1326 页，上海：上海古籍出版社，1991。

[63]　见《上海碑刻资料选集》，458 页，上海：上海人民出版社，1980。

[64]　见《明清苏州工商业碑刻集》，383—384 页，南京：江苏人民出版社，1981。关于此事的记载很多，可看陈学文《葛成抗税史料辑注》，收在《明清社会经济史研究》，217—247 页，台北：稻禾出版社，1991。

[65]　《明神宗实录》卷三六一万历二十九年七月丁未条提到太监孙隆和应天巡抚曹时聘的两个上疏，但可惜孙隆的疏文太简，不能与曹疏对证。曹疏中屡言"罢市"和"机户罢织"，都是指纺织商人。但涉及"民变"过程，疏文则把责任全推在"织工"头上，强调他们都是"自食其力之良民"。这显然是在保护商人。因为孙隆也有报告，不能预测皇帝最后如何决定。"数千织工"自然无法一一追究责任了。葛成既已挺身而出，整个事件便更容易处理了。见《明实录》(台北："中央"研究院历史语言研究所影印本，1966)，册一一二，6741—6743 页。

为了使读者进一步了解这一次"民变"的背景，让我征引《明史・食货志五》的一段综述如下："榷税之使，自[万历]二十六年(1598 年)……始。其后高寀于京口，暨禄于仪真，刘成于浙，李凤于广州，陈奉于荆州，马堂于临清，陈增于东昌，孙隆于苏、杭，鲁坤于河南，孙朝于山西，丘乘云于四川，梁永于陕西，李道于湖口，王忠于密云，张晔于卢沟桥，沈永寿于广西，或征市舶，或征店税，或专领税务，或兼领开采，奸民纳贿于中官，辄给指挥千户札，用为爪牙。水陆行数十里，即树旗建厂。视商贾懦者肆为攘夺，没其全赀。负载行李，亦被搜索。又立土商名目，穷乡僻坞，米盐鸡豕，皆令输税。所至数激民变，帝率庇不问。诸所进税，或称遗税，或称节省银，或称罚赎，或称额外盈余。又假买办、孝[illegible]之名，金珠宝玩、貂皮、名马，杂然奉进，帝以为能。甚至税监刘成因灾荒请暂宽商税，中旨仍征课四万，其嗜利如此。"(《明史》册七，1978—1979 页)葛成一案的主角孙隆便是在这种情形下派到苏州为织造太监兼管税务的。其他各宦官摧残商民也有更甚于孙隆的。见《明史・宦官二》(册二六，7806—7813 页)。《明史》强调神宗"嗜利"，一点也没有冤枉他。所以我们决不能把皇权的滥用全推在宦官的身上。万历四十三年(1615 年)正月户科给事中官应震上言："二十年来采山榷酤，商困于市，旅愁于途。"(《明神宗实录》卷五二八，《明实录》册一一九，9927 页)"二十年"举其成数，正指榷税使制度开始以后商人的惨况。"商困于市，旅愁于途"八个字道尽了专制皇权对商人阶层的践踏。

[66]　关于士人支援商人之例，万历六年(1578 年)安徽婺源县生员汪时等十五人为了支持程任卿反对加派丝捐，"聚党胁迫官吏，逼求申豁，几于作乱"。最后首事

者虽受严惩，但皇帝还是答应了当地人民的要求。婺源是徽商的根据地之一，生员中或有出身商人家庭者。见《明神宗实录》卷七七，《明实录》册一〇〇，1654—1655页。关于商人支援士大夫之例，最著名的是天启六年（1626年）苏州数万人聚集，保护家居的吏部郎周顺昌，不让太监魏忠贤的校尉逮捕他。抗议群众打死了校尉一人，伤数人。倡乱的五大领袖中，便有四个是"市人"。见《明史》卷二四五《周顺昌传》，册二一，6353—6355页。此事轰动一时，记载甚多，不能备举。据最新的研究，五人之中至少有两个确定是商人，见岸本美绪《"五人"像の成立》，收在小野和子主编《明末清初の社会と文化》（京都大学人文科学研究所，1996），503—534页。

[67] 根据商业书如《客商一览醒迷》等分析商人的儒家伦理，可看夏维中《从商业书看明清商人伦理及其评价》一文，《文史研究》（山西文史研究馆），1994年第一、二期，56—60页。

[68] 见《王心斋全集》，收在冈田武彦与荒木见悟主编的《和刻影印近世汉籍丛刊本》（台北：中文出版社，无年代），卷二《语录》，49页。关于王艮初谒阳明，见《现代儒学的回顾与展望》，收在《现代儒学论》，上海：上海人民出版社，1998。

[69] 《王心斋全集》卷五《尺牍》，129—130页。

[70] 关于《颜钧集》的版本及其发现的经过，见黄宣民《颜钧及其"大成仁道"》，《中国哲学》第十六辑（1993年9月），373—377页；《颜山农遗集》选刊，黄宣民《引言》，同上，603—604页。全书现以《颜钧集》的名称出版，黄宣民点校，北京：中国社会科学出版社，1996。

[71] 钱穆：《宋明理学概述》，327页，台北：台湾学生书局，1977。

[72] 见《王心斋全集》附录《弟子录》，166—171页。

[73] 见《颜钧集》，44—47页。

[74] 《颜钧集》，44页。

[75] 曾守约：《心迹辨》，见《颜钧集》卷九附录一，79页。

[76] 《自传》，见卷三，25—26页。

[77] 关于"祈祷"（prayer）的讨论见 William James, *The Varieties of Religious Experience*（New York: The Modern Library 1929），pp.453—464。引文见 p.463。

[78] 程学颜：《衍述大学中庸之义》，见《颜钧集》卷九，76页。从现存《颜钧集》看，程学颜是罗汝芳以外颜山农所最为器重的弟子。他的早卒是颜山农最痛惜的一件大事。详见卷二《门人程学颜生母贞节得奏受旌序》（10—11页）、卷三《明尧舜孔孟之道并系以跋》（19—20页）及《程身道传》（22—23页）三文。程学颜几乎是他的"颜回"了。我疑心程学颜之"颜"即指"颜钧"。此三文全用宗教性的语言，尤可玩味。在颜山农的晚年，何心隐似乎并不占重要的地位。《集》中虽提及"梁汝元"之名（见23

及27页），但无一字评语。这是一个值得作进一步研究的问题。按：邹元标（1551—1624）《近溪罗先生墓碑》云："夫颜（山农）横离口语，学非有加于先生，而终身事之不衰。"（《愿学集》，四库影印本，卷六上，51页）可见同时学人对颜山农学术评价之一斑。邹元标《墓碑》对颜山农有一段很露骨的描写，盖讥其喜怒无常，不近人情。可参看。邹氏与罗汝芳生前颇有过从，并有论学书相往复（卷二，7页），此碑又应汝芳之孙所请而撰写，自属可信。

[79] 见《颜钧集》卷四，36页。

[80] 同上，卷三，25页。他在《新城会罢过金溪县宿疏山游记》中曾说："象山先生生于宋，以肇大道而显山灵。"（页七）这当然是因为"陆王"的谱系而爱屋及乌。"程、朱"一系在他的心中似乎根本不存在。

[81] 见《颜钧集》卷六，54页。

[82] 同上卷四，35页。参看黄宣民《颜钧年谱》，同上，附录二，151页。

[83] 黄宣民先生分析颜山农的《道坛志规》，也看出他"要把道坛变成颇具宗教色彩的社团"，而颜氏本人"似乎不像是儒者而像一个教主"（见前引文，371—372页）。这些看法我完全同意。颜山农的笔下常常在不知不觉中便滑入宗教的语言。他在《自传》中说自己早年"孝行感天，得见钥笔传道祖阳明阐揭良知、引披人心四语"（《颜钧集》卷三，23页）。又在《履历》一文中说："道祖阳明大倡良知之学。"（卷四，33页）称王阳明为"道祖"即是用当时的宗教语言，如罗教的创始人罗清（1442—1527）在颜山农的时代便普遍地被称为"罗祖"。见喻松青《罗教初探》，《中国哲学》第二辑（1980年3月），225—240页。酒井忠夫，《中国善书の研究》（东京：弘文堂，1960）列举了十八个明末宗教结社，十二个教的创教者都称"祖"。见456页。当然，"祖"的最初来源是禅宗的"祖师"，但颜山农的用法大概受了流行的民间宗教的暗示。

[84] 见贺贻孙《颜山农先生传》所引，《颜钧集》卷九附录一，83页。按：贺贻孙是明遗民，又是江西永新人，与颜山农同乡，时代也很近，引语必有根据。贺贻孙的生平略见《清史稿》卷四八四《文苑一》（北京：中华书局标点本，1977），册四四，13334—13335页。又据徐树丕《识小录》卷二"讲学"条："灵济宫讲学莫盛于嘉靖癸丑、甲寅间（1553—1554年），盖徐阶、欧阳德、聂豹等主之。缙绅附之，辄得美官。"（24页）颜山农讲学灵济宫，在嘉靖三十五年丙辰（1556年），正当盛时，宜其引此事为得意也。徐阶任辅相始三十一年壬子（1552年），终四十一年壬戌（1562年），次年升任首揆。颜氏自述，年代吻合无间。

[85] 见高攀龙《同善会序》，《高子遗书》（四库影印本）卷九上，43—44页。又《同善会讲语》三条，见同书卷一二，33—38页。参看 Joanna Handlin, *Benevolent Societies: The Reshaping of Charity During the Late Ming and Early Ch'ing*,

Journal of Asian Studies,46:2(May 1987),pp.309—337。

[86] 关于林兆恩化儒学为宗教的经过,可看 Judith A.Berling,*The Syncretic Religion of Lin Chao-en*(New York:Columbia University Press,1980),pp.62—89 和林国平《林兆恩与三一教》(福州:福建人民出版社,1992),4—6、30—36、102—118 页。关于何心隐在林兆恩寓中居留时间,林国平先生书中(33 页)据林兆恩弟子卢文辉《林子本行实录》定于嘉靖三十八年(1559 年),这是记载的错误。据何心隐《上祁门姚大尹书》:"及辛酉(嘉靖四十年,1561 年)自此而南……访于林,其林名号不暇上于书也。……讲学于林宅五十四日,即知林之所学非元(按:何心隐本名梁汝元)所学也。"(见《何心隐集》,北京:中华书局,容肇祖整理本,1960,卷四,77 页。)这是当事人的证词,自属可信。

[87] 见《颜钧集》卷二,《论三教》,15—16 页。

[88] 见 Max Weber,*Economy and Society*,edited by Guenther Roth and Claus Wittich(Berkeley,CA:University of California Press,1978),vol. Ⅰ,pp.444—446;425—427。

[89] 程云庄是否与林兆恩有关涉,尚待进一步研究。但此点与本文主旨无关,可不置论。参看酒井忠夫,前引书,282—285 页。

[90] 从狭义的社会学观点说,16 世纪以后宗教活跃与"弃儒入贾"的背景也未尝没有共同之处。如林兆恩便因屡试不售,才走上创教的道路。莲池大师袾宏(1535—1615)早年也攻举业,后来决定三十不中乡试、四十不中会试,则出家为僧(参看 Chün-fang Yü,*The Renewal of Buddhism in China:Chu-hung and the Late Ming Synthesis*(New York:Columbia University Press,1981),pp.11—12。就是颜山农本人,早年也"习时艺",但终因"穷年不通一窍"而不得不放弃举业(见《自传》,《颜钧集》卷三,23 页)。所以他后来认为求"道"只要"甘心有为,至死不变"便可"自致","岂若近代之习文业以求名如登天之难哉!"(同上卷六《耕樵问答》,55 页)可见在他的心目中科举中试是多么渺不可及。这句话正好可以和"士而成功也十之一"之语互相印证。但颜山农并不因此而劝人去"就贾",却是劝人去"入教"。我们可以说,16 世纪以下"弃儒入教"和"弃儒就贾"是一种平行现象。我们试看晚明出现那样大量的"宝卷",便可推知"弃儒入教"者的人数必定很大。"宝卷"的作者今已无法考证,但其中包括不少"不第秀才"大概是可以断言的。这个社会学的观察虽有助于我们对宗教运动的外缘的了解,但整个宗教现象则不能用这种简单的方法加以处理。

关于韦伯、马克思与中国历史研究的几点反省

——《中国近世宗教伦理与商人精神》自序

这部《中国近世宗教伦理与商人精神》是史学的专题研究（初稿刊于《知识分子》季刊1985年冬季号）。骤看起来，这个题目似乎太大，与现代一般“窄而深”的史学专题不合。以范围而论，本书概括了儒、释、道三教的发展和社会变迁；以时间而论，它上起中唐，下迄乾嘉之世，差不多涵盖了一千年的历史过程。但事实上，本书并不是泛论宗教史、社会史之作。现代的史学论文大致是以“问题”为中心的，一般而言，史学工作者都遵守19世纪阿克顿（Lord Acton）的名言：“研究的对象是问题而不是断代”（study problems not periods）。本书所讨论的问题是经过比较严格的规划的，因此问题的焦点相当集中。我的中心问题是：中国儒、释、道三教的伦理观念对明清的商业发展是否曾发生过推动的作用？这一中心问题像一块石头投入平静的湖水中一样，自然会激起一轮轮问题的波纹，从中心一直延伸到边缘。本书所包括的时代虽长，所涉及的方面虽广，但是整个论点却是扣紧着问题的结构而建立起来的。

本书分析禅宗、新道教和新儒家是从三教的入世伦理及社会影响这一特殊角度着眼的。因此上篇既不是通论性质的宗教史，中篇也和一般哲学史或思想史对宋明理学的处理迥异其趣。我所特别注

意的是三教在入世伦理方面相互交涉的复杂过程,尤其是禅宗对理学的影响。宋代新儒家"援释入儒",开创了理学的新传统,从历史的观点说,这是早在宋代即已成定案的了。程伊川撰《明道先生行状》和吕与叔撰《横渠先生行状》都不讳言明道、横渠早年出入释、老,最后才"返求诸六经"。宋儒"援释入儒"的成功正是他们对中国文化的伟大贡献。我们今天既无理由更无必要来翻案了。而且我可以断言,任何翻案的努力都将是白费的。但是宋儒究竟为什么非"援释入儒"不可?又通过哪些具体的方式来"援释入儒"?这一类在思想史上具有关键性的大问题似乎到现在为止还没有人认真地从事系统的研究。有之则不过挟偏见以攻击理学而已。我在中篇试图从入世伦理的观点对这些问题提出若干观察。我当然承认,这些观察是初步的,并且不免带有片面性。但是我必须坚持,如果我们希望对理学在中国文化史上的地位获得一种比较完整的了解,那么本书所特别强调的这一面无论如何是不能忽略的。

在分析了三教入世伦理之后,我们才能进一步研究宗教和道德观念对中国商人阶层的影响。这是本书下篇的主旨所在。但是一涉及观念的社会后果,我们的研究便不能限于思想史的范围之内,而必须进入社会史的领域。所以下篇事实上是从思想流转与社会变迁的交光互影中观察商人阶层及其意识形态的新发展。从16世纪以来,中国商人阶层的社会功能在实质上日益重要。与此相随而来的是他们在社会价值系统中所占据的位置显然上升,甚至他们的法律身份也有改善的迹象。近几十年来,中国大陆和日本的史学界在对明清商人的研究上作出了辛勤的努力,他们搜集并整理了大量的历史资料,也对许多具体的制度和事象进行了详细的考证。但一般而论,由于基本预设、概念架构以及分析方法都不相同,他们的主要兴趣集中在商人的客观世界和经济活动方面,至于商人的主观世界,包括文化

背景、意识形态、价值观念各方面的问题，在他们的研究取向上是不占重要地位的。通过本书下篇对问题的提法及其解答的尝试，我希望促起史学界正视明清思想史和社会史上这一大片未经充分开拓的园地。

这部专题研究的撰写起于两种外缘：第一是 20 世纪 50 年代以来中国大陆史学界关于“资本主义萌芽”的热烈讨论；第二是近年来西方社会学家企图用韦伯(Max Weber)关于“新教伦理”的说法解释东亚经济现代化的突出现象。我在本书的序论中已提到这两点，但仍有未尽之意应该在这里略作补充。

我先后读了几百万字以上大陆史学家关于“资本主义萌芽问题”的论文和专著，但是我所得到的整个印象只是这样或那样手工业的发展、这里或那里商业的成长、这种或那种制度或组织的嬗变。我并没有真正看到有什么“资本主义的萌芽”。毛泽东曾说过一句话：“中国封建社会内的商品经济的发展，已经孕育着资本主义的萌芽，如果没有外国资本主义的影响，中国也将缓慢地发展到资本主义社会。”大陆史学界的无数研究就是为了要证明这句话是“正确的科学论断”。结论早在研究之前已经有了，以后的问题只是如何去“证实”它，以及确定“萌芽”的时期究竟始于哪个世纪，上可以早到隋唐，但下不能迟于 1840 年。这便是三十多年来大陆史学界讨论这一问题的中心意义之所在。

马克思所谓“资本主义”，其含义是非常严格的，即指西欧 16、17 世纪以来所发展的一套经营和生产方式，现代一般史学家都承认西方资本主义可分为两个大阶段，而以 19 世纪的工业化为分水岭。在此之前是所谓“早期资本主义”(early capitalism)，19 世纪以后则是“工业资本主义”(industrial capitalism)。但在精神上，资本主义的前后两期仍然是一贯的，因为它自成一套“系统”。无论是马克思或韦

伯,都认为这一套经济系统是西欧所特有的。如果我们想要证实中国有“资本主义萌芽”,其关键便在于整套系统的出现是否在中国史上已有显著的迹象,而不在其中个别组成部分是否发生了这样或那样的变化。个别因子如资本积累、各种手工业、市场甚至雇佣劳动、商业竞争等也可以存在于中国传统社会之中。但是如果整个组成和运作的系统不同,则纵使中国的个别因子在发展过程上和西方有某种平行的现象,我们仍不能据以断定“资本主义”已经在中国“萌芽”。从严格的史学观点说,我们只有一条路可以建立这一论点,即对中西社会经济史进行了全面而详尽的比较研究之后,发现双方有一个共同的发展阶段,不但在个别的部门中有相同的变化,而且在整体结构上也趋向一致。在这一工作没有完成之前,所谓“资本主义萌芽”的问题是连提出的资格也不具备的。

我在序论中已经指出,马克思本人并没有说过,西方近代特有的资本主义也是中国社会发展史上所必经的阶段之一。马克思和韦伯不同,他对中国历史从来没有做过任何有系统的研究。即使他有过这样的表示,那也只能看作一个外行人的偶然妄说,不足以构成中国史研究的根据。所以分析到最后,大陆史学界三十多年来关于“资本主义萌芽”问题的提法在史学上是缺乏经验的基础的。他们的巨大努力之所以未曾取得预期的收获,主要是由于他们问错了问题。但是从另一方面说,任何努力都不会是完全白费的。“资本主义萌芽问题”的讨论至少使我们对明清社会经济史的大体面貌有了比较明确的认识。有两点与本书论旨相关的值得在这里特别提及:第一,明清的商业远比以前为活跃;第二,这一历史变化大致发生在16世纪。这两点基本认识我觉得今天是可以确定的。大陆史学界的讨论对这两个重要史实的建立是功不可没的。但是我也必须指出,日本史学界在明清社会经济史研究上的贡献至少有同等的重要性。事实上,

日本史学界在这一方面是领先一步的。远在1955年"资本主义萌芽问题"出现之前，日本史学界便已对明清工商业各方面的发展从不同的角度进行了深入而细致的分析。由于他们比较不为特殊的意识形态的框框所限，他们所提供的线索和资料往往更为有用、更可信赖。日本史学家所能运用的概念架构比大陆史学家更为自由而广阔，他们不但有马克思，而且偶然也接触到韦伯的历史社会学。一般而言，他们是根据材料说话的考证派，并不预设"资本主义萌芽"的问题。总之，如果没有中日史学界所共同奠定的研究基础，我这部专论是写不成的。

但是上面已经说明，本书所研究的是明清商人的主观世界，包括他们的阶级自觉和价值意识，特别是儒家的伦理和教养对他们的商业活动的影响。这是现代中日社会经济史学家所比较忽略的问题。在这一方面，我则参考了韦伯《新教伦理与资本主义的精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*，以下简称《新教伦理》）一书所提供的范例。最近西方社会学家讨论儒家伦理与东亚经济发展之间的关系引发了我对这个问题的新兴趣。但是我并不想问"资本主义为什么没有在中国出现"这样的问题。单独地提出来，这个问题是完全没有意义的。我也不想直接参加社会学家关于现代儒家伦理的讨论，因为我们还没有充分的经验性的证据可以作为讨论的基础。在本书序论中，我已说明我所提出的是所谓"韦伯式"（Weberian）的问题，而不是韦伯在《新教伦理》一书中所研究的具体问题。在全书的论证过程中，我不但随处以新教伦理，特别是加尔文派的伦理，与中国的宗教伦理相比照，而且还着重地批判了韦伯关于中国宗教的看法。因此我觉得有必要澄清一下本书和韦伯的论点之间究竟有什么关系。

首先我必须郑重说明，韦伯并没有企图建立任何历史社会学的

规律、公式或固定的方法论，因此我也不可能应用韦伯的特殊公式或方法。韦伯是坚决反对历史单因论的。他曾说：

> 我抗议一种说法。……以(历史上)某一种因子，无论是技术或经济能成为其他因子的"最后的"或"真正的"原因。如果我们观察(历史上的)因果线索，我们便会发现在某一时期它是从技术向经济和政治方面走动，但在另一时期则又是从政治向宗教和经济方面走动。总之，这条线索上是没有休止点(resting point)的。在我看来，我们所常听到的那种历史唯物论的观点，即以经济在某种意义上是因果系列中的最后定点已是一个完全破产的科学命题了。[1]

韦伯的历史多因论和我自己的一贯看法大致相合，而且今天多数的史学家也都持类似的见解。所以，这个一般性的观点并不能代表韦伯的特有的立场。我所谓"韦伯式"的问题或论点则专指《新教伦理》一书处理宗教观念影响经济行为的问题而言。把加尔文派的教义看作资本主义兴起的原因之一确是韦伯个人的创见。在这一创见的背后当然隐含了一种假定，即思想本身也自有其某种程度的独立自主性，在客观条件的适当配合之下，思想也可以成为推动历史发展的力量。韦伯对马克思的历史分析是很佩服的。他认为马克思从经济和技术方面去探讨历史事件的造因确是发前人所未发。但是他不同意把这一新的观点提升为一种全面的"世界观"(Weltanschauung)，更不能承认物质因子可以成为解释一切历史事象的最后之因。[2]我可以断言，像所谓"存在决定意识"这样的抽象命题在韦伯的眼中是没有真实意义的，因为在这个命题中，不但"存在"和"意识"两个名词的语意是含混的，而且"决定"这个动词也可以有各种程度的强义

(strong sense)或弱义(weak sense)的解释。今天稍受过哲学训练的人只能把这个命题当作“废话”来处理了。

《新教伦理》虽是对历史唯物论的一个有力的反驳，但是韦伯的论旨是以具体的历史经验为根据的，他并没有把它提升为一套整体的历史观。我们都知道，韦伯在《新教伦理》中不但把新教和天主教加以区别，而且在新教各派中还特别挑出加尔文派来作为专题研究的对象。照理说，从这一狭窄的历史经验中所获得的结论，其理论的投射力应该是非常有限的。然而不然，自1905年问世以来，《新教伦理》竟成为史学家和社会学家争论不止的一个中心问题。最近三十年来更不断有人把这个问题推广到东方地区的宗教信仰和经济现代化之间的关系上面。例如关于日本、印尼和印度都已有个案研究的专书或论文。[3]这种广大的影响力当然是来自韦伯的“理想型”(ideal-type)的研究法。他的具体研究对象是加尔文教派，他所全神贯注的则是通过具体的历史经验而建立一种“理想型”。“理想型”虽不是韦伯最先发明的，但却是因为经过他的大规模的运用而卓著成效的。所谓“理想型”，最简单地说，即是通过想象力把历史上的事象及其相互关系联结为一整体。这样建立起来的“理想型”，其本身乃是一个乌托邦，在真实世界中是找不到的。但是，从另一方面看，“理想型”超越了经验而同时又包括了经验。它本身不是历史的本相，但为历史本相提供了一种清楚的表现方式；它本身也不是一种假设，但其目的则在引导出假设的建立。我们必须先建构“理想型”，以与实际的历史经验相比较，然后才能看出一组历史事象中的某些构成部分是特别有意义的。所以“理想型”的建构一方面是以特殊的历史经验为对象，另一方面又以具有普遍意义的问题为核心。《新教伦理》一书便是最好的例证：就加尔文教义和现代资本主义的兴起而言，韦伯所研究的历史经验是特殊的，但是就宗教信仰和经济行为之间的

关系而言，则他所提出的问题又是具有普遍性的。由于“理想型”中的普遍性永远离不开特殊的历史经验，史学家在研究过程中便不得不根据特殊的经验对象而不断地创造新的“理想型”；同时，一切已建构的“理想型”也不能不随着新的研究成果的出现而不断地受到修正。[4]

诚如纪尔兹(Clifford Geertz)所说的，韦伯关于宗教信仰和经济行为之间的关系的广泛讨论，一方面固然颇有启发性，另一方面则又令人难以捉摸(elusive)。《新教伦理》的读者仿佛觉得“恍兮忽兮，其中有物”，但是其确切的意义却不易完全看得清楚。因此我们在研究亚洲现代经济发展的宗教背景时，并没有现成的韦伯公式可资利用。研究者只有对《新教伦理》一书的基本理论重新加以改造(reformulation)才能建构一个和自己的专题研究相应的“理想型”[5]。基本上，我同意这种看法。但以本书的主旨而论，我的问题和纪尔兹、贝拉(Bellah)等人所关注者则根本不同，因为他们都是以现代资本主义型的经济发展为研究的对象。例如纪尔兹在上引文中所讨论的是爪哇(Java)各种宗教系统和现代工商业的关系；贝拉在《德川宗教》(*Tokugawa Religion: The Values of Pre-industrial Japan*, The Free Press, 1957)中则注重武士阶级的伦理对日本型的资本主义的影响。我在本书中则根本不涉及现代资本主义的问题。本书从两个重要的历史事实出发：第一是中唐以来宗教的入世转向；第二是16世纪以来商业的重大发展。这两个事实都是史学界所早已共同承认的。本书的目的便是要探索这两者之间究竟有没有联系。但是我不仅不预设中国的商业发展必然会导向现代资本主义，而且也无意把中国新禅宗以下的宗教发展比附于西方的新教革命。由于中西文化有“内在超越”和“外在超越”的根本差异，宗教在双方文化系统中所扮演的角色是完全不能相提并论的。有的读者也许会

问：既然如此，本书的讨论为什么又偏偏要牵涉西方的新教伦理呢？我想试从两个方面来说明这一点。

第一，今天研究任何地区的文化、思想、历史或社会的人大概都很难完全避免比较的观点。比较的范围当然可大可小。例如研究美国宗教思想史的人往往要与欧洲各国的背景相比较，研究日本儒学史的人也要取中国和韩国的儒学发展作为比较的资据。这是在同一大文化系统之内的比较研究。但更多的情况则是不同文化系统之间的比较，韦伯的工作便提供了一个最显著的实例。以19世纪末叶以来中国文化和历史的研究而言，我们更是抛不开西方文化的影子。在有意或无意之间，研究者总不免要根据他所了解的西方背景来处理他所面对的中国经验。现代中国的人文学者和社会科学家之所以普遍地有这种中西比较的倾向，其心理的背景是相当复杂的，其中有情绪的成分，也有理智的成分。这里无法作深度的分析。情绪的问题可以撇开不谈，单从理智的方面看，这一比较的观点在道理上是站得住的，甚至是必要的，但在实践中，它是否成功则完全系于研究者个人对于他所比较的具体对象是否都具有正确的了解。而且即使大体上了解不误，其中也仍然有深浅之别、高下之分、精粗之异。

文化的比较必然涉及异与同两个方面，即庄子所谓："自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。"用今天的话说，"异"即是"特殊性"，"同"即是"普遍性"。一切文化都是人创造的，其中自不能没有大体相同的部分，否则不同文化之间的沟通将是不可能的。我们用不着援引任何精微的哲学理论，简单的历史事实已足以说明不同文化之间仍然具有"普遍性"的一面。但人文现象和自然现象毕竟不能等量齐观。这一点也已愈来愈成为人文和社会科学界的共识了。所以我们在比较中西历史和文化之际又不能不特别注意其相异之处。然而文化异同的层次是无穷的，并不能简单地、平面地、静态

地分别为“异”、“同”两项。如果我们从动态的观点细察中西某一方面的演变，我们可以发现其中有一层层的异中有同、同中有异的辩证关系。有时部分之异不能掩整体之同，有时部分之同又不能掩整体之异，反之亦然。不但如此，更有时表面的相似正涵蕴着实质上的差异，而表面上相反，却转而包藏着实质上的类似。文化异同的复杂现象阻止了任何化约论的成立的可能性。“放之四海而皆准”的历史规律或发展公式至少到今天为止还是无法建造起来。然而这又绝不等于说世界文化之间完全没有普遍性的存在。文化上的普遍性是不可否认的，不过不能像自然现象那样变成“可以形式化的知识”(formalizable knowledge)罢了。总之，如果运用得当，比较观点足以加深研究者对他所研究的特殊人文现象的理解，其关键端在他对异同之间的分寸是否掌握得恰到好处。

让我举一个具体的例子来说明这一点。现代研究中国思想史的人常不免自觉或不自觉地发生一个比较性的问题：为什么西方发展了现代科学而中国则没有？这是同一问题的两面，但两面的答案都不简单。姑不论最后的答案是什么，我们寻求答案的重要途径之一必然是研究“知识”在中西文化系统中的异同及其在双方历史上的发展和变化。没有任何一个高度发展的文化是离得开“知识”的，所以“知识”是具有普遍性的，是一切文化之所“同”。然而“知识”的性质、位置和它的发展方向等则不可避免地因文化而异。如果我们真要解答上述的问题，我们很自然地便会首先注意到儒家“道问学”的传统及其与“尊德性”之间的微妙关系。在与西方的知识传统互相对照和比较之下，我们不但会更深刻地认识到儒学史上关于“尊德性”与“道问学”的各种争论的特殊意义，而且还能更进一步揭示儒学在世界思想史上的普遍意义。这种比较研究是现代人重新了解中国文化的始点。比较与一般的比附不同，因为它不是要证明中国是否已有“科学

意识”，而是要阐明中国人的知识观何以与西方人有如此这般的异同。稍稍研究过中国思想史的人大概都不难看出这种比较研究的现代意义。

本书的比较观点正是在同一要求之下成立的。宗教和商业也是一切文化所同有的，其内容、位置和发展情况也同样因文化而异。只有在比较了各种层次的中西异同之后，我们才能从现代的观点认识中国近世宗教伦理和社会变迁的意义。本书是有关中国史的研究，因此它的首要任务自然是揭示中国宗教入世转向的特殊途径，和中国商人阶层兴起的特殊形态。比较与对照不是要证明中国也有加尔文教的伦理或资本主义萌芽，而是为了使中国史的特殊性更为鲜明。但是从另一方面看，宗教的入世转向和商人阶层的兴起又是中西历史进程中的共同现象，尽管具体的历史经验彼此大有不同。我也希望本书的研究多少能有助于我们对文化普遍性的理解。

第二，本书的讨论之所以不得不涉及新教伦理还有另一更重要的原因。韦伯不但在《新教伦理》中曾一再引用中国的宗教伦理和商业道德以与西方的情况相对照，而且还写了一部有关中国宗教的专论《中国宗教》(*The Religion of China*)，继续发挥《新教伦理》中的主要论点。在《中国宗教》中，他所问的主要问题便是：“中国为什么没有发展出西方式的现代资本主义?”他承认中国有“理性主义”(rationalism)，当然更肯定儒家的入世性格，但是中国的“理性”和“入世”，在他看来，都和基督新教尤其是加尔文派不同。所以从思想根源上着眼，他断定中国不可能出现“资本主义的精神”。韦伯的最后结论也许是正确的，但是他获得这一结论的理由则是站不住的。详细的讨论已见本书各有关的部分，这里毋须重复。现在我只想补论一个关键性的问题。

我认为整个问题的关键发生在韦伯关于新教伦理的研究所建立

的“理想型”。他用“入世苦行”(inner-worldly asceticism)来概括新教诸派的伦理,并对“入世苦行”作了种种具体的描写。他的最后结论则是这种“入世苦行”的宗教伦理是西方所独有的,而在加尔文诸派的教义中发展到最高峰。专就思想而言,这是资本主义精神的主要来源。为了进一步证明这一精神确为西方所独有,而不见于任何其他的宗教传统,他不但研究了犹太教,而且也研究了中国和印度的宗教。这些宗教传统或者和资本主义精神直接冲突(如印度教),或者对它无足轻重(如犹太教),或者不仅无助而且有碍(如儒家)。[6]《中国宗教》和《印度宗教》(*The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, The Free Press, 1962)两部书的主旨则尤其是要从反面说明新教伦理是独一无二的,所以二者的结构和结论大体都相似。[7]

韦伯关于新教伦理的“理想型”在西方一直受到史学家、神学家、经济史家、社会学家的挑战,有关这一争论的文献真可以说到了汗牛充栋的地步。在今天所谓“韦伯学”(Weberology)中,新教伦理实占据了相当中心的位置。我曾就力之所及,阅读了一些具有代表性的论著,包括全面反对的(如 Kurt Samuelsson)和全面支持的(如 Gordon Marshall)的两极。但是我既不是“韦伯学家”,也不是新教专家,绝没有资格判断韦伯关于加尔文派和清教的教义的陈述究竟是否恰如其分。不过我所获得的一般印象是:他基本上并没有歪曲加尔文的原始教义或后来的清教各派的伦理观。[8]从我的研究观点说,韦伯的原始论旨的正误其实是一个无关紧要的问题。我可以假定他所建立的“入世苦行”的典型是可信的。我所特别感到兴趣的则是下面这个问题:中国近世的宗教伦理(尤其是儒家伦理)是否如韦伯所说的,和新教伦理形成了明显的对照,因而不能为中国资本主义的出现提供精神的基础?读者将会在本书中发现,我的答案恰好与

韦伯相反。依照韦伯本人对问题的建构方式，我们必须说，中国的宗教伦理大体上恰好符合“入世苦行”的形态。[9]韦伯当时因为没有可靠的资料可以依据，他对于中国宗教伦理的判断往往适得其反。今天纵非专门研究中国的西方学者也已感到韦伯关于中国宗教的“一般论旨”(general thesis)是错误的。[10]有些地方，他认为某些观念或行为乃中国所无而为新教伦理所独有者，事实上也正是中国宗教伦理的要素。我当然不是说中国伦理和新教伦理基本相同。前面已经指出，中西文化之间存在着各种层次的异同，因此儒家和西方新教之间是不可能随便画等号的。我只是要强调，以“理想型”而言，韦伯所刻画的“入世苦行”也同样可以把中国宗教包括进去。我们只能说二者之间确有程度的不同，即新教所表现的入世苦行的精神比中国更强烈、更鲜明，因而也更有典型性。但是除非我们重新建构韦伯的“理想型”，我们已不能用他原有的“入世苦行”的观念作为划分儒家和新教的有效标准了。

本书之所以广引新教伦理与中国宗教相比较是出于不得已，因为韦伯关于中国宗教的错误论点必须予以彻底的澄清。我当然不敢说我对韦伯论点的理解可以免于错误，我也不敢说我对于中国宗教伦理的分析必然正确。我只能说我已尽量平心体会韦伯的理论，希望把误解减少到最低限度。因此我不但遍读韦伯本人的有关作品，而且特别仔细地参考了屈尔施(Ernst Troeltsch)《基督教的社会教义》(*The Social Teaching of the Christian Churches*)中有关的部分。屈氏的书是公认的经典之作，而且是根据韦伯的观点写成的。所以现在关于新教伦理与资本主义的论点一般已称之为“韦伯—屈尔施学说”(the Weber-Troeltsch theory)了。[11]这是因为韦伯的《新教伦理》尚只有开山之功，而屈尔施的巨著才真正把这个学说全面地建立了起来。屈氏的书是一个很可靠的向导，可以帮助我们理解韦

氏原作中那些过于简略或比较含混的部分。

我虽然肯定了中国宗教伦理是属于“入世苦行”的一型，但是我并不因此断定资本主义迟早也会在中国出现。那么是不是我的研究动摇了韦伯关于新教伦理的基本理论呢？其实不然。这里有两种可能的方式足以解除韦伯理论所面临的困难。第一种方式是原有的“理想型”可以重新建构，使新教伦理中有利于资本主义的精神因素更为突出、更为集中。同时这种因素又必须确为西方所独有而为中国所绝无。这样，韦伯的原有论点仍然可以维持其有效性。第二种方式是减低思想方面的论证力量，承认“入世苦行”的伦理必须在其他客观条件的适当配合之下才能推动资本主义的发展。事实上，韦伯在《经济通史》(*General Economic History*)[12]中已列举了六项现代资本主义成立的前提：一、合理的会计制度；二、市场自由；三、理性的技术；四、可靠的法律；五、自由劳动力；六、经济生活的商业化。韦伯从来便没有认为新教伦理是促使资本主义兴起的唯一力量。因此只要稍加调整，他的基本理论仍然是经得起考验和检证的。另一方面，我们也可以从中国文化的特征上为韦伯的理论寻求开脱之道。中国虽然有“入世苦行”的宗教伦理，也有“理性主义”，然而“苦行”和“理性”却未能深入政治和法律的领域之中。中国并没有“可靠的法律”，而现代学者也大致断定中国的“官僚国家”构成资本主义发展的最大障碍。[13]所以我们如果必须答复韦伯关于中国为什么没有出现资本主义的问题，我们也许可以说：其原因并不在中国缺乏“入世苦行”的伦理，而是在于中国的政治和法律还没有经历过“理性化的过程”(the process of rationalization)。这仍然是一个“韦伯式的”答案。

最后，我必须指出，本书是一篇思想史和社会史的研究论文，而不是韦伯的历史社会学在中国史研究上的应用。我虽然深受韦伯

《新教伦理》一书的启发，但是我的目的并不在建立任何社会发展的通型。我只希望通过韦伯的某些相关的观点来清理中国近世宗教转向和商人阶层兴起之间的历史关联和脉络。所以下篇讨论商人和宗教伦理的关系完全以文献证据为根据。这是和《新教伦理》取径截然不同之所在。韦伯学家也承认，《新教伦理》的全部论证是建立在神学家、作家的议论上面的，全书没有引用过一个企业家的实例。换句话说，这部书仅仅提供了“新教伦理”方面的证据，但没有举出资本家怎样运用“新教伦理”的证据。这种研究方式从历史社会学的观点说也许是可以接受的，但是从严格的史学观点说，则究嫌美中不足。究竟什么样的历史证据能够真正“证实”或“否证”韦伯的论点虽然是一个极其复杂的问题，但原则上这个论点是可以而且必须用历史证据来检验的。[14]本书是属于纯史学的性质，自然更不能不严守证据这一关口。不但如此，中西宗教形态的根本不同也产生了对于证据的不同要求。西方的基督教各派都有严密的教会组织，通过种种经常性的组织活动，教会对教徒的信仰的控制力量是相当强固的。一般而言，只要我们确知某一地区的人民属于某一特殊教派，我们便能大致断定他们的宗教信仰中包含着哪些具体的教义。如果研究者再进一步假定这些信仰可以支配他们的实际行为，那么，即使没有经验证据的支持，他仍不妨从某一地区的教派背景来推断某一套特殊的宗教伦理(如加尔文教义)对其教徒的社会经济活动的方式(如资本主义的精神)具有决定性的影响。也许是由于这一假定，韦伯才没有去寻找有关加尔文派商人的经济行为的直接证据。他可能认为这类经验证据之有无对他所要建立的“理想型”并不发生关键性的作用。尽管从史学的观点看，我们对上述的假定不能轻易地接受，但以西方宗教而言，这个假定至少不是全无根据的。中国宗教伦理的情况则完全不同。中国没有西方式的宗教组织。儒家固不必说，佛、道两教虽

有寺观与宗派，但与信徒之间的关系则根本不能和西方的教会相提并论。三教中各派的思想都在社会上自由流通，我们完全无法判断一般中国人的信仰系统中到底包含了哪些具体的成分。在中国传统社会中，受过教育的人虽然都读过孔、孟、程、朱的书，可是我们并无法判断其中哪些道德观念对读者曾发生过实际的影响，甚至是否发生过任何影响。在这种情形下，史学家要想建立信仰与行为之间的关联，除了依靠具体的经验证据之外，实别无他途可走。而且即使找到了文献的证据，其中还有真实性的严重问题存在。这便进入了中国史学传统中考据的领域。本书的考据不仅有时涉及个别记载的真伪问题，而且更涉及一切个别的证据怎样相互联系成为一有机体，以说明中国商人精神的全面发展历程。这绝不是随意抄摘字面相同的史料便能连缀成篇的。但本书的撰写虽悬此为标的，限于个人掌握和解释材料的能力，错误和疏漏大概都是不能避免的。我唯一能保证的是本书会尽量避免得出任何缺乏证据的结论而已。

史学论著必须论证(argument)和证据(evidence)兼而有之，此古今中外之所同。不过二者相较，证据显然占有更基本的地位。证据充分而论证不足，其结果可能是比较粗糙的史学；论证满纸而证据薄弱则并不能成其为史学。韦伯的历史社会学之所以有经久的影响，其原因之一是它十分尊重经验性的证据。甚至马克思本人也仍然力求将他的大理论建筑在历史的资料之上。韦、马两家终能进入西方史学的主流绝不是偶然的。我之所以必须强调这一层是有感于最近海内外中国人文学界似乎有一种过于趋新的风气。有些研究中国文史，尤其是所谓思想史的人，由于受到西方少数“非常异义可怪之论”的激动，大有走向清儒所谓“空腹高心之学”的趋势。这些“异义怪论”主要起源于今天的法国和德国，它们自有其本土的历史和文化的特殊根源。其中个别的论点或不无可取之处，但以整个系统而论，则

大抵都不免过于张皇其词之嫌。西方史学界也有少数旁逸斜出的人走这条捷径，其得失非一言可尽，姑置不论。西方现代思想中本有一些“荒谬的”(absurd)支流，恰可为这些“异义怪论”提供用武之地。此外，如果我们研究的对象是“非理性”、“疯狂”、“犯罪”、“性变态”、“巫术”之类，这些“异义怪论”也未尝不可备参考。在西方的多元史学传统中，任何新奇的观点都可以觅得容身之地，但在长距程中，却未必能撼动其主流的大方向。最近十余年来，历史叙事(historical narration)从衰落到复兴便是一个最显著的例子。要求史学论著完全不叙述人和事件在时间中的流变终究是不切实际的空想。重新抬头的叙事史学虽然在内容上已颇有改变，但这一源远流长的史学体制之终不可废则显然可见。[15]不但如此，不同流派的哲学家如丹托(Arthur C.Danto)[16]和利科(Paul Riccoeur)[17]现在也开始分析叙事与历史知识的特别关系了。诚然，今天不少西方的史学家都要求超越于历史资料之上，以期能更深一层地理解历史发展中所表现的“意义的形态”(patterns of meaning)，但是很显然地，史学家只有在彻底地掌握了资料之后才能超越资料，“超越”并不是“跳过”。

以中国史的研究而论，马克思的整个系统固不可用，其中有些个别观点也必须经过重新改造才能和中国的材料接得上榫。即使是韦伯的开放性的论点，倘非加以适当的调整，也无法生搬硬套。至于西方那些新兴的“异义怪论”是否都具有普遍的有效性则尚远有待于事实的证明。我很愿意承认有些新的理论如诠释学(hermeneutics)可以在有限的范围内和中国经典诠释的传统互相沟通。但是其中另一些怪说，如德里达(Derrida)、福柯(Foucault)、哈贝马斯(Habermas)等人的理论系统，究竟怎样才能和中国思想史的具体研究结合起来，我至今仍然茫无所解，我希望提倡这些怪说的人快点用实践——研究成果——来证明他们的信仰。必须注意，我在这里所强调的是整

个“系统”,而不是其中的个别论点,因为这是提倡者的基本立场。我在前面已经说过,他们的个别论点并非全无可取,而且这些论点往往前有所承,不必是他们的创见。最使我担忧的是:有志于史学的青年朋友们在接触了一些似通非通的观念之后,会更加强他们重视西方理论而轻视中国史料的原有倾向。其结果则将引导出一种可怕的看法,以为治史只需有论证而不必有证据。我十分赞成研究中国史的人随时尽可能注视世界史学或相关学科中的新动态。但是我必须下一转语:了解外界的一般行情只是史学研究的边缘活动,它永远不能也不应代替我们在自己园地中耕耘的基本功夫。我们只有在努力继承了中国史学研究的丰富遗产之后,才有资格谈到开辟新方向的问题。“大抵有基方筑室,未闻无址忽成岑。”陆象山这两句诗是值得我们反复吟味的。

本书的构思和资料的搜集已积之有年,原是我研究宋代以来的中国思想史的一个构成部分。这次之所以提前单独成篇则出于两种因缘。第一是承清华大学校长毛高文先生的雅意,邀请我在 1985 年 6 月参加该校的毕业典礼。毛校长希望我在毕业典礼的致词之外,再作一次学术专题演讲。6 月 19 日下午我在新竹的清华大学,以“儒家伦理与商人精神”为题,对本书的内容作了一次口头报告。当时台北各大报都有报道,而以《联合报》在 6 月 20 日和 21 日两天所连载的较为详细,因为那是经过我自己校补的。但本书的论证是相当繁复的,资料更是十分庞杂的。两个小时的讲演和报纸上的记录最多只是一个提纲。我相信当时的听众和读者未必都能把握到本书的中心论旨所在。我愿意借此机会对他们表示我的歉意。

我在清华讲演时并没有成稿,所根据的只是平时所摘录的史料,而且我当时也没有决定是否把讲演正式整理出来。1984 年年底,在美国出版的《知识分子》季刊曾计划推出一个“儒家思想与经济发展”

的专号，约我参加一份。我当时虽接受了这一稿约，但是并没决定究竟写什么题目。我的清华讲演刊出之后，《知识分子》的梁恒和杜念中两位先生都鼓励我把讲稿写出来，因为他们都觉得这正符合《知识分子》专号的需要。他们并慷慨地提供整个季刊的三分之一的篇幅，以便一次刊完我的论文。这是本书之得以提早完成的第二个因缘。现在本书以专刊的形式问世，我必须首先向清华大学校长毛高文和人文社会科学院的院长李亦园表示我的谢意。他们两位肯把本书列为“清华丛书”之一，更是给予我个人的一种殊荣。其次，我也要感谢《知识分子》的梁、杜两位朋友，如果不是他们的特别热心，本书是不可能在这样短的时间内撰成的。我尤其感谢他们允许我重刊本书的好意。

本书初稿刊在《知识分子》第二卷第二期（1985 年冬季号）上。这次重印曾作了修正和补充。在补充的部分，最重要的是新资料的发现。其中最值得指出的是 1985 年 8 月出版的《明清徽商资料选编》（张海鹏、王廷元主编，黄山书社刊行）。这是一本内容极其丰富的材料书，其中所收集的资料，有不少是海外所看不到的孤本或稿本。但是可惜我一直到最近才有机会读到这部书，因此没有能够充分地加以利用。大体上说，这部材料书全面地证实了本书的基本论点，使我对自己的看法更具信心。在增订过程中，为了避免版面的改动过大，我尽量把获得的资料添入附注中，只有极少数重要的文字列入了正文。所以本书中有些较长的附注，其重要性并不在正文之下。这是希望读者特别注意的。

最后，我要特别感谢杨联陞师的前序和刘广京先生的后序。这前后两序各有重要的贡献。杨序虽偏重在古代，但也为中国商贾与货殖的传统画出了一个鲜明的大轮廓。刘序则偏重在近世，以凸显中国经济史上的新变化为主旨。所以这两篇出色当行的论文恰可以

匡正本书之所未逮,读者幸勿以寻常的序跋文字视之。杨序和刘序的双重保证加强了我的安全感,使我更有勇气把这部未成熟之作提早呈献给海内外的读者。

1986年5月17日余英时序于美国康州之橘乡

注 释

[1] 引自 Gordon Marshall, *In Search of the Spirit of Capitalism, An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*, Columbia University Press, 1982, p.151。

[2] 见 Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*, tr. by Harry Zohn, John Wiley & Sons, 1975, p.335。

[3] 详见 Robert N.Bellah, *Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia*, 收在 S. N. Eisenstadt ed., *The Protestant Ethic and Modernization, A Comparative View*, Basic Books, Inc., 1968, pp.243—251。

[4] 以上论"理想型"曾参用上引 Marianne Weber 的《韦伯传》,314页。

[5] 见 Clifford Geertz, *Religious Belief and Economic Behavior in a Central Japanese Town*, 收在上引 Eisenstadt 主编的 *The Protestant Ethic and Modernization* 一书中,特别是309—310页。

[6] 可参看 Stanislav Andreski, *Method and Substantive Theory in Max Weber*, 收在 Eisenstadt 上引书中,特别是59—63页。

[7] 参看 Gordon Marshall 上引书,59—60页。

[8] 详见 Gordon Marshall 对各种批评的检讨,上引书82—96页。

[9] 除了我在正文中所引各节外,读者并可参考韦伯在 *Economy and Society* 一书中对"入世苦行"伦理的各种描写,见542—544页、555—556页、616页。

[10] 如 Andreski 前引文,60页。

[11] Ephraim Fischoff, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of A Controversy*, 见 Eisenstadt 上引书,68页。

[12] Weber, *General Economic History*, 276—278页。

[13] Andreski 也持此说,见上引文61页。

［14］ 关于这一点，可看 Gordon Marshall 上引书第五章“The Heart of the Matter”。

［15］ 可看 Lawrence Stone，*The Revival of Narrative：Reflections on a New Old History*，收在他的 *The Past and the Present*，Routledge & Kegan Paul，1981，pp. 74—96.参考 George G. Iggers，*New Directions in European Historiography*，revised edition，Wesleyan University Press，1984，pp.200—202。

［16］ Arthur C. Danto，*Narration and Knowledge*，Columbia University Press，1985.

［17］ Paul Riccoeur，*Time and Narrative*，Vol.I，tr.by Kathleen McLaughlin and David Pellauer，The University of Chicago Press，1984.

士魂商才

——《中国近世宗教伦理与商人精神》日译本自序

平凡社接受了岛田虔次先生的建议，决定把《中国近世宗教伦理与商人精神》译成日文出版。这件事给予我意外的喜悦和荣幸。我研究中国文化史和思想史已经三十多年了。这三十多年中，我一直受到日本汉学家著作的教益。读者不难在本书中发现，如果没有日本学者的丰富业绩，这本小书是无法写成的。所以我特别高兴这部日译本能呈现于日本学界之前，算作我的一种回报。

这本书主要是讨论明清朝代儒家思想和商人阶层的兴起之间的交互影响。这是以前研究中国思想史或社会史的人所不很注意的一个方面。但是这个问题太大，不是这部小书所能讲得清楚的。我的希望是在这一新的史学园地中做一点拓荒的工作。因此我期待着更多的史学家，特别是日本学者，来共同耕耘。我深信将来的收获一定是很丰硕的。

我在本书中虽然强调了儒家伦理的重要作用，但是我所说的儒家是宋明以下的新儒家，其中已吸收了佛教的成分，特别是新禅宗的影响。宋明儒学建立了比较完整的心性论，因此也具有明显的内倾性格。宋明心性论的最后根据当然是原始儒家的经典，特别是《论语》、《孟子》、《大学》和《中庸》。这部宋以后所谓《四书》都是在佛教

进入中国以前撰成的，代表了中国本土的智慧。然而不可否认的，这一原始智慧的再发现和新发展是由新禅宗促成的。韩愈(768—824)受了新禅宗的启示，因此才致力于重建儒家的道统。他和李翱(774—836)两人共同提倡儒家关于心、性的学说。虽然他们(尤其是李翱)并没有能够完全摆脱掉佛教的观点，但是他们的终极目的是要从佛教手中夺回儒家久已失去的阵地。因为从南北朝到隋唐这一长时期中，中国知识人大体上都相信儒家是只管"治身"的，也就是"世间"的学问，而佛教则是"治心"的，也就是"出世"的学问。"出世"比"世间"更为根本。

但是韩、李两人的努力在当时并没有发生重要的影响。在他们死后不久，张彦远在咸通二年(861年)所撰的《三祖大师碑阴记》中说：

> 夫禀儒道以理身理人，奉释氏以修心修性，其揆一也。[1]

可见"身"属儒家、"心性"属释家的两分观念还是很流行的。而且一直到北宋初期，情况依然未变。所以智圆(976—1022)说：

> 儒者饰身之教，故谓之外典；释者修心之教，故谓之内典也。[2]

这是宋代新儒家转向内倾的思想背景。明白了这一层关系，我们便不难看出，新儒家一方面固然成功地取代了新禅宗，另一方面也融会了新禅宗的精神，和汉代以前的旧儒家不尽相同了。本书泛称"近世宗教伦理"，而不用"儒家伦理"的专名，其道理便在这里。

其次，本书的另一重点是讨论商人的精神。中国的商人阶层早

在春秋战国时代便已出现在历史的舞台。秦汉以下，商人也一直都在社会上活跃。那么我们为什么要特别重视明清的商人呢？这主要是因为一方面商和士之间的互相流动开始变得非常密切了，而另一方面商人阶层又明确地形成了自己的意识形态（ideology）。换句话说，商人在中国的社会价值系统中正式地上升了。士、农、工、商的传统秩序渐渐转变为士、商、农、工的新秩序了。更值得注意的是，15、16世纪以来，许多“士”竟成为“商”的代言人；所谓商人的意识形态其实是通过“士”的笔或舌而建立起来的。甚至像王阳明这样的大哲学家、李梦阳这样的大文学家也开始给商人写墓志铭，并且说“四民异业而同道”或“士商异术而同心”了。王阳明以后，明清的重要文集中，常常可以找到有关商人的记载。中国的社会结构在不知不觉中已发生了一个很基本的变化。我在本书中曾列举了许多例证。但是我愿意借这个机会再补充一条极重要的资料。唐顺之（1507—1560）在《答王遵岩》中说：

> 仆居闲偶然想起，宇宙间有一二事，人人见惯而绝可笑者。其屠沽细人有一碗饭吃，其死后则必有一篇墓志。……如生而饭食、死而棺椁之不可缺。此事非特三代以上所无，虽唐、汉以前亦绝无此事。[3]

“屠沽细人”是小商人，但人人死后都有一篇墓志，这一普遍的现象最可以说明当时商人阶层的心理：他们不但已不再自惭形秽，而且相信自己和立功、立德、立言的大人物一样，也可以“不朽”了。唐顺之明说这是以前所绝无之事，更证明商人墓志的大量出现确是明代中期以后的新发展。唐顺之既对商人这样轻视，照理说他自己是不会给商人写墓志的了。可是有趣得很，他的文集中至少便有两篇商人的

传记：一篇是为新安商人程楷（1469—1524）所写的《程少君行状》（《荆田先生文集》卷十五），另一篇是为扬州盐商葛钦之的妻子所写的《葛母传》（《文集》卷十六）。不用说，这两篇传记都是很恭维他们的。在《葛母传》中，作者更告诉我们一个重要的事实：葛母不但送她的儿子到南京去向湛若水问学，而且还出了数百金为湛若水在扬州建了甘泉书院。这件事是我们以前所不知道的，它为商人和儒学的关系提供了新证据。唐顺之的《文集》更证实了本书的基本论点。

15世纪以来，"弃儒就贾"是中国社会史上普遍的新现象。不但商人多从士人中来，而且士人也往往出身商贾家庭。所以19世纪的沈垚说："天下之士多出于商。"最近读到汉译本涩泽荣一《论语与算盘》，我十分欣赏他所创造的"士魂商才"的观念。明清的中国也可以说是一个"士魂商才"的时代，不过中国的"士"不是"武士"而是"儒士"罢了。看来在中、日两国的近世史和现代史上，"士魂商才"是一个共同的重大课题，值得历史学家共同研究和互相印证。

怀着对于中、日史学携手并进的热烈愿望，我谨以此书献给日本的读者。

1988年4月26日余英时于普林斯顿

注　释

[1]《全唐文》卷七九〇。

[2]《闲居编》卷十九《中庸子传》。

[3]《荆田先生文集》卷六。

中国近世宗教伦理与商人精神

序 论

韦伯(Max Weber)在今天西方的社会科学界和史学界中显然是处于中心的位置。在近代西方哲学史上,哲学家中有人向康德立异,也有人和他同调,但绝没有人能够完全不理会他的学说。[1]今天韦伯的情况便和康德十分相似。研究现代东亚社会和历史变迁的人则特别注重韦伯的《中国宗教》(*The Religion of China*)和《新教伦理与资本主义的精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*,以下简称《新教伦理》)两部著作。后一部书虽纯以西方的历史为对象,但其结论仍对东亚史的研究有反照的作用。韦伯关于西方资本主义的兴起的解释涵蕴着一种理论的力量,可以从反面说明东亚——尤其是中国——何以没有发展出资本主义的经济形态。

但是近二三十年来,主要由于东亚地区(包括日本、韩国、新加坡)经济成长的特殊经验,不少社会学家和经济学家开始注意到儒家伦理的积极功用。他们觉得韦伯对于儒家思想所持的否定看法也许

有修正的必要。因此儒家——或者更广义地说，中国文化——是否曾对东亚的经济发展发生了积极的推动作用，目前已引起海内外学术界的注意了。[2]

中国为什么没有发展出资本主义？这可以说是近几十年来世界史学界所共同关注的一个中心问题。从欧、美、日本到中国，我们都可以在历史论著和学报中找得到有关这一问题的大量的专题研究。但是对于这个共同关注的问题，史学界寻求答案的方式显然可以分为两个主要流派：第一派从理论上断定资本主义必然会在中国史上出现，并且实际上已经萌芽，不过由于为种种特殊因素所阻，未能充分成长而已；第二派则并不预断资本主义是中国社会发展的必经阶段，而是从事实出发，探讨传统中国为什么产生不出西方式的现代资本主义。第一派所持的自然是马克思主义的观点。根据这个观点，历史五阶段论是适用于一切人类社会的普遍规律，中国当然不可能成为例外。20 世纪 50 年代以来中国大陆上关于“资本主义萌芽问题”的无数讨论都是这一历史观点的产物。第二派的史学家并不完全根据韦伯的理论，却都直接或间接地受了韦伯的一些影响。因此我们不妨说他们代表“韦伯式的”（Weberian）观点。在西方和日本研究这个问题的史学家大致都可归之于这一派。

在更进一步地分析这两派的异同之前，我们有必要略略交代一下韦伯观点和马克思主义的关系。《新教伦理》这篇专论是否如帕森斯（Talcott Parsons）所说，乃为驳斥马克思的唯物史观而作，[3] 这是一个颇有争议的问题。在 19 世纪 90 年代的德国史学界，加尔文教派与资本主义之间的关系本是一个讨论得非常热烈的题目，韦伯的研究正是闻风而起并有特殊突破的一个范例。[4] 不仅如此，恩格斯在 1892 年为他的《社会主义从空想到科学》一书英文版所写的导论中，也明白地指出，加尔文的信条是适合新兴资产阶级需要的一种最大

胆的主张。其"选民前定论"(predestination)的意义便在于说明:在竞争的商业世界中,一个人的成功或失败往往不系于他的活动和聪明,而系于他所无法控制的外在情况。[5]

这样看来,韦伯《新教伦理》一书似不能理解为专驳马克思主义的史观而作。但是往深一层看,这篇专题研究又确是和唯物史观针锋相对的。韦伯基本上是反对唯物史观的。就与本文有关的部分而言,我们可以举出以下几个论点:第一,韦伯不同意任何历史单因说,因此他也不能同意经济决定论。第二,他不取社会进化论,而马克思主义的历史观正是社会进化论的一种最严格的表现方式。韦伯并不相信历史上有什么必然的发展阶段,当然更不能接受唯物史观的五阶段论了。第三,唯物史观基本上以上层的政治、文化结构是由下层的经济基础所决定的。韦伯则坚持同样的下层基础可以有不同的上层建筑。不但如此,他显然认定文化因素——如思想——也可以推动经济形态的改变。这正是《新教伦理》一书的主旨所在。上引恩格斯关于加尔文信条的论断仍以"选民前定论"是资本主义竞争的一种"表现"(expression),这和韦伯以"前定论"有推动资本主义发展之功是大有距离的。无论马克思主义者后来怎样企图赋予思想以主动的功能,他们都绝不可能承认思想在历史发展中的作用可以达到如《新教伦理》所强调的程度。[6]从这一点说,《新教伦理》事实上确是对唯物史观的一种有力的反驳。

但是一旦把马克思或韦伯的观点应用到中国史的研究上面,我们立刻便遭遇到一些几乎是无法克服的困难。马克思关于资本主义发生的论断是完全根据西欧的历史经验而得来的。他的五阶段论也只是西欧社会经济史的一个总结。他把古代亚洲的社会经济形态含混地称为"亚细亚生产方式",正是要使它和古希腊、罗马的奴隶社会区别开来。总之,马克思本人从来没有说过,他的唯物史观是"放之

四海而皆准”的。1877 年他在《答米开洛夫斯基书》(*Reply to Mikhailovsky*)中特别强烈地反对有人把他关于西欧资本主义发生的研究套用在俄国史上面。他毫不迟疑地指出，他的研究决不能变成一般性的“历史—哲学的理论”(historic-philosophic theory)，更不能推广为每一个民族所必经的历史道路。他最后强调，在不同的社会中，即使表面上十分相似的事件，由于历史的处境相异，也会导致截然不同的结果。每一个社会的历史进化的形式都必须分别地加以研究，然后再互相比较，庶几可获得一种共同的理解线索。但是世界上绝没有某种一般性的“历史—哲学的理论”可以成为开启一切历史研究之门的“总键”(*master key*)。因为任何“一般性的历史理论”都是以超越历史经验为其最主要的特色的。[7]马克思晚年之所以特别声明他“不是一个马克思主义者”，正是痛感于他的信徒把他的研究结果过度地推广了(甚至包括恩格斯的《反杜林论》在内)。[8]

如果我们尊重马克思本人的看法，那么今天马克思主义史学家企图在中国史上寻找“资本主义萌芽”的种种努力便是完全没有理论根据的。马克思的历史著作为现代的史学研究提供了重要的新观点和新方法，因而具有深刻的启示性，这已是史学界所久已公认的事实。但他似乎没有说过，中国传统社会必然会发展出西方式的现代资本主义。

据韦伯的说法，如果“资本主义”一词的意义是指私人获得的资本用之于交换经济中以谋取利润，那么不但西方古代和中古，甚至古代东方各国都早已发展了资本主义的经济。[9]根据这个定义，当然中国从战国以来也已有“资本主义”了。这相当于我们通常所说的“商业资本主义”(commercial capitalism)。但是西方近代工业革命以后所出现的资本主义则是一种特殊的历史经验，是由许多个别历史因素的特殊组合而造成的。这样的资本主义在整个人类历史上只有一

个例子，而且也只能发生一次。关于这一点，我已在另一篇文字中有所说明，此处不再重复。[10]

韦伯《新教伦理》的特殊贡献在于指出：西方近代资本主义的兴起，除了经济本身的因素之外，还有一层文化的背景，此即所谓“新教伦理”，他也称之为“入世苦行”（inner-worldly asceticism）。他认为加尔文派的“入世苦行”特别有助于资本主义的兴起。所以他的《新教伦理》主要是以此派影响所及的区域为研究的对象，如荷兰、英国及北美的新英格兰等地。他特别征引了富兰克林（Benjamin Franklin）的许多话来说明“资本主义的精神”。这一精神中包括了勤、俭、诚实、有信用等美德。但更重要的是人的一生必须不断地以钱生钱，而且人生便是以赚钱为目的，不过赚钱既不是为了个人的享受，也不是为了满足任何其他世俗的愿望。换句话说，赚钱已成为人的“天职”或中国人所谓“义之所在”（calling）。韦伯也形容这种特殊的精神是“超越而又绝对非理性的”（transcendental and absolutely irrational）。但更奇妙的则是在这种精神的支配之下，人必须用一切最理性的方法来实现这一“非理性的”目的。据韦伯的研究，加尔文的教义便是这一精神的来源。以新英格兰为例，由于这一精神的出现是先于资本主义的秩序的建立，因此它绝不如历史唯物论者所说，乃是经济情况的反映或上层建筑。相反地，它是资本主义的兴起的一个重要原因。[11]

韦伯《新教伦理》的主旨虽在阐明西欧和北美资本主义兴起的文化背景，但他在此书中仍不忘其比较社会学和比较历史学的观点。所以，他认为一般意义的资本主义虽存在于中国、印度、巴比伦、西方古代和中古，但像上面所刻画的那种独特的“资本主义的精神”则起源于近代西方的新教地区。今天主张儒家伦理与现代东亚经济发展

有关的学者因此便不免碰到一个理论上的困难：即使我们能证实这两者之间的因果关系，我们仍不足以推翻韦伯的原有理论，因为无论是日本、韩国或新加坡的经济发展，其资本主义的经营方式都是从西方移植过来的，而非发源于本土。

韦伯关于新教伦理的研究与马克思派的唯物史观不同，它自始即不成其为一套"放之四海而皆准"的历史理论，因此也就不可能原封不动地套用在中国史上面。但韦伯的《新教伦理》一书却又和马克思本人的史学著作一样，其中含有新观点和新方法，足以启发非西方社会的历史研究。首先，针对着唯物史观的经济决定论而言，韦伯认为思想意识也同样会在历史的实际进程中发生推动的作用。但是他又绝对不是一个"历史唯心论者"，认为近代西方的资本主义纯粹是宗教改革（Reformation）的产物。他所要追寻的只是宗教观念在资本主义精神的形成和扩展的全部过程中究竟曾起过何种作用。大体说来，他认定资本主义的兴起可以归之于三个互相独立的历史因素，即经济基础、社会政治组织和当时占主导地位的宗教思想。西方近代资本主义的兴起必须在这三者之间的交互影响中求之，虽然《新教伦理》一书仅限于思想背景的分析。这一历史多因论的观点比唯物史观的单因论要复杂得多，其结论自然也不是三言两语所能概括得尽的。[12]此外，他的"入世苦行"说也蕴涵着一个带有普遍性的历史论点，即在一个社会从"出世的"性格转向"入世的"性格之际，其经济形态往往会发生重要的变化。这便是西方学人常常谈到的西方近代"俗世化"（secularization）的问题。西方以外的社会（如中国）也有在不同的程度上经过类似的历史阶段的，因此这个问题可以说是带有普遍性的。但是由于程度上毕竟各有不同，因此史学家又不能用西方的经验机械地套用在其他社会的历史过程之上。例如加尔文教派

的“前定论”是一个独一无二的宗教怪论，我们绝不可能在其他文化中找到同样的东西。如果我们要运用韦伯的观点研究中国史，我们最多只能追问：在中国的宗教道德传统中有没有一种思想或观念，其作用与“前定论”有相当的地方然而又有根本的差异？这是韦伯观点的启示性之所在。所以分析到最后，我们只能提出一般性的“韦伯式的”问题，但无法亦步亦趋地按照韦伯的原有论著的实际内容来研究中国历史的演变。因为一涉及实际内容，韦伯的个案研究便变得基本上和中国史不相干了。同样的原则也适用于马克思的史学理论（或任何其他西方学人的学说）。我们不妨在中国史上提出“马克思式”(Marxian)的问题，但同时也千万要记住马克思的名言，不要变成“马克思主义者”。

本文分为上、中、下三篇。上篇，中国宗教的入世转向。这一部分主要是研究中唐以来的新禅宗和宋以后的新道教。中篇，儒家伦理的新发展。这一部分着重讨论新儒家和新禅宗的关系，以及从程、朱到陆、王的发展。下篇，中国商人的精神。这一部分大致以 16 至 18 世纪为时代断限。但研究的重点不是商业发展的本身，而是商人和传统宗教伦理，特别是新儒家的关系。这三个部分虽是互相涵摄、彼此呼应的，但各篇也各有其独立性。

我们想追问的是：在西方资本主义未进入中国之前，传统宗教伦理对于本土自发的商业活动究竟有没有什么影响？如果有影响，其具体的内容又是什么？读者当不难看出，我所提的正是所谓“韦伯式”的问题。但在试图解答问题时，我则尽量要求让中国史料自己说话。这样也许可以避免一种常见的毛病，即用某种西方的理论模式强套在中国史的身上。所以我的问题虽属于“韦伯式”，我的具体答案却和韦伯的《中国宗教》一书的论断大相径庭。

上　篇

中国宗教的入世转向

宗教有它超越的一面，也有它涉世的一面。这便是传统宗教语言所说的“彼世”与“此世”之分。超越的彼世是否永恒不变、历久弥新，这恐怕永远是一个“见仁见智”而得不到最后答案的问题。但宗教终不能不与“此世”相交涉，而“此世”则不断地在流变之中。从宗教与“此世”之间的关涉着眼，我们当然可以讨论宗教的历史演进问题。

韦伯重视西方的宗教革命，特别是加尔文派的教义，因为他显然认定这是西方近代精神的开端。依照他关于“传统”和“近代”的两分法，中国与西方的分别即是前者仍属传统社会，而后者则已进入近代阶段。工业资本主义、科学和技术便是西方近代精神的最中心、最具体的表现，而这些恰恰是中国所缺少的。他在《中国宗教》一书中曾把儒家和清教派作了一番较为详细的对比。在这一对比之中，儒家和清教派几乎显得处处相反。[13]限于当时西方“汉学”的水平，韦伯关于儒家的论断在今天看来大部分都是成问题的。但在这一点上我们对他必须从宽发落。不过我们由此可以看出，在他的理解中，中国史从来没有经过一个相当于西方宗教革命的阶段。今天宗教社会学家的看法已有基本的改变。例如贝拉(Robert N.Bellah)论近代早期的宗教(early modern religion)便承认伊斯兰教、佛教、道教、儒学等都虽发生过类似西方新教那样的改革运动，不过比不上西方宗教改革那样彻底和持续发展而已。[14]

如果我们以西方的宗教革命作为衡量尺度，中国不但曾发生过

同类的运动，而且其时代远较西方为早。宗教改革的基本方向是所谓从“出世”到“入世”，也就是从舍弃“此世”变为肯定“此世”。其中一个重要观念即个人与上帝直接相通，不再接受中古等级森严的教会从中把持，这便是马丁·路德“唯恃信仰，始可得救”(salvation by faith alone)之说。与此相随而来的还有一种自由解释《圣经》的风气，即重视《圣经》的真精神而鄙薄文字训诂。这一风气也是由路德开端的。韦伯从比较社会学的观点出发，自然特别强调加尔文派的社会经济伦理及其所产生的巨大影响。因为和后起的加尔文派相对照，路德的经济伦理和社会思想的确是远为传统而保守；他的政治观念更带有浓厚的权威主义的倾向。但是路德派开风气之功毕竟不容尽没。例如“天职”的观念便是由路德以德文译《圣经》而首先使用的。[15]而且即使在经济伦理一方面，路德派也还是有积极的贡献的。路德派的废止乞讨、鼓励大众劳动及其宗教个人主义都曾有助于经济生活的发展。一般而言，路德派教区内的人民也是比较更能吃苦耐劳的。[16]从比较历史的观点讨论中国史上的宗教转向，我们并没有必要严守韦伯的分野，把西方的新教伦理局限于加尔文一派之内。理由很简单：我们的主旨是追溯中国宗教伦理的俗世化对商人精神的可能的影响，而韦伯所研究的则是西方近代资本主义精神的宗教来源。这种资本主义，我们已说过，是西方所独有的。到现在为止，我们还没有充足的证据相信资本主义是中国历史上一个必经的阶段。我们所追问的是一个“韦伯式”的问题，但是我们毋须把韦伯原来的问题搬到中国史研究上面。

今天的社会学家、经济学家在讨论东亚经济发展的文化因素时，往往只注意到儒家伦理。这是很自然的想法，因为至少在表面上看，儒家伦理在这些地区的日常生活中是占有主导地位的。但是从历史上观察，中国宗教伦理的转向则从佛教开始。而且正如陈寅恪所说

的，“自晋至今，言中国之思想，可以儒释道三教代表之。此虽通俗之谈，然稽之旧史之事实，验以今世之人情，则三教之说，要为不易之论”[17]。因此我们讨论这一问题便不能不同时涉及三教伦理的新发展。

1. 新禅宗

原始的印度佛教本是一种极端出世型的宗教，把“此世”看成绝对负面而予以舍弃。这一性格本来和中国人的强烈入世心理是格格不入的。中国思想自先秦以来即具有明显的“人间性”倾向。[18]中国古代思想中虽也早有超越的理想世界（即“彼世”）和现实的世界（即“此世”）的分化，但这两个世界之间是一种不即不离的关系，并不像在其他文化（如希腊、以色列、印度）中那样形成了鲜明的对照。这是中国思想的重要特征之一。道家早有“方内”、“方外”之别，但其后的神仙观念仍从先秦“绝世离俗”的性格逐渐转变为秦汉以后的“一人成仙，鸡犬升天”，甚至甘愿留在人间的“地仙”。[19]

但是魏晋以来中国大乱，“此世”越来越不足留恋，佛教终于乘虚而入，不但征服了中国的上层思想界，而且也逐渐主宰了中国的民间文化。据我们目前所知，佛教最迟在两汉之际已传入中国，其所以必待魏晋以后始发生重大的影响，当然与中国当时的社会变动有密切的关系。一个极端出世型的宗教最后竟能和一个人间性的文化传统打成一片，其间自不免要经过一个长期的复杂的转化过程，不但中国文化本身必然因新成分的掺入而发生变化，佛教教义也不能不有相当基本的改变以求得在新环境中的成长与发展。限于篇幅，本文不能讨论这一历史过程。[20]

大体说来，自魏晋至隋唐这七八百年，佛教（还有道教）的出世精神在中国文化中是占有主导地位的。儒家虽始终未失其入世的性

格，但它的功用已大为削减，仅限于实际政治和贵族的门第礼法方面。以人生最后的精神归宿而言，这一时期的中国人往往不归于释，即归于道。但在这几百年中，中国社会在剧烈地起着变化，佛教本身也不断地在变化中。唐代中国佛教的变化，从社会史的观点看，其最重要的一点便是从出世转向入世。惠能(638—713)所创立的新禅宗在这一发展上尤其具有突破性或革命性的成就。有人称他为中国的马丁·路德是不无理由的。[21]惠能立教一向被说成“直指本心”、“不立文字”。后世通行本《坛经·机缘品》记录他的话尚有“字即不识，义即请问”、“诸佛妙理，非关文字”等语。[22]有关惠能生平的传说和《坛经》的流传当然都有不少问题。不过大体上说，他纵使识字，其教育程度也不会太高。而《坛经》虽经后人窜改和增饰，我们现在仍可以敦煌本来代表他的思想。敦煌写本《坛经》第三十一节说：

> 三世诸佛，十二部经，亦在人性中本自具有。不能自悟，须得善知识示道见性；若自悟者，不假外善知识。若取外求善知识，望得解脱，无有是处。识自心内善知识，即得解脱。[23]

可见惠能确是主张“直指本心”的。但是“不立文字”之说则似乎有问题。《坛经》第四十六节说：

> 谤法：直言不用文字。既言不用文字，人不合言语；言语即是文字。

契嵩本在此句之下尚有一句话：“又云直道不立文字，即此‘不立’两字，亦是文字。”由此看来，说禅宗“不立文字”似是外人的“谤法”之言。惠能的本意当如第二十八节所说：

故知本性自有般若之智，自用知惠观照，不假文字。

所以禅宗也不是完全不用文字，不过主张“得意忘言”而已。“不假”与“不用”或“不立”之间是有很大距离的。从“心行转法华，不行法华转”（第四十二节）的话判断，惠能对经典的态度当与马丁·路德相去不远，即自由解经而不“死在句下”。更值得注意的则是第三十六节的一段话：

善知识！若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心恶之人；在家若修，如东方人修善。但愿自家修清净，即是西方。

同条又载有他的《无相颂》，其一曰：

法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。

这一《无相颂》在后世通行本中改作：“佛法在世间，不离世间觉，离世觅菩提，恰如求兔角！”其意义便更清楚了。

惠能“若欲修行，在家亦得，不由在寺”之说，在当时佛教界真是惊天动地的一声狮子吼。佛教精神从出世转向入世便在这句话中正式透显了出来。后来的禅师们翻来覆去讲的也都离不开这个意思。所以到了宋代的大慧宗杲便不能不说“世间法即佛法，佛法即世间法”了。禅宗大师们要人回向世间当然并不表示佛教已改变了舍离此世的基本立场，不过他们发现了此世对于“解脱”有积极的意义：不经过此世的磨炼，也就到不了彼岸。用南泉普愿的话说：“直向那

边会了，却来这里行履。”(《古尊宿语录》卷十二)这和西方新教诸大师并无不同。路德也好，加尔文也好，他们也仍然把此世看成是负面的，是人的原罪的结果。但他们不再主张以躲在寺院中静修的方式来舍离此世。相反地，他们认为只有入世尽人的本分才是最后超越此世的唯一途径。“天职”的观念即由此而出，因为这是符合上帝的意志的。入世苦行的精神之所以在加尔文教派中发展到最高点，则是由于加尔文的“天职”观念更为积极；他认为上帝的意思是要信徒从内部征服此世，改造此世，以达到舍离此世的目的。

修行不必在寺，再加上“识自心内善知识即得解脱”，不必外求，这又使禅宗的立场和新教的“唯恃信仰，始可得救”十分接近。如果“个人与超越真实之间的直接关系”(the direct relation between the individual and transcendent reality)确是近代型宗教的一个特征的话，那么禅宗和基督新教无疑同具有这一特征。[24]基督教是外在超越型的宗教，它的“超越真实”即是上帝。新教推开了中古的教会，使个人与上帝直接相通。上面已经指出，这一点正是它的革命性之所在。禅宗则走的是内在超越之路，它的“超越真实”即是内在于人的“佛性”或“本心”。现在禅宗也把人的觉悟从佛寺以至经典的束缚中解放了出来，认为每一个人“若识本心，即是解脱”(《坛经》语，见第三十一节)。仅就这一点来说，我们至少不能不承认惠能的新禅宗确是中国佛教史上的一场革命运动了。

但是禅宗的革命毕竟与西方的宗教革命有大不相同之处。西方中古的基督教不但通过统一的罗马教廷支配了西方人的全部精神生活，而且它与西方的俗世生活——从政治、经济到风俗——的关系也发展到了无孔不入的境地。所以宗教革命一旦爆发便立刻风起云涌，掀动了整个西方的基督教世界(Christendom)。新教领袖如路德、加尔文等人因此必须在他们的教义中全面地对基督教与俗世相

关涉的各种问题提出明确的解答。举凡国家、家庭、经济、法律、教育、个人道德、社会组织等问题，路德与加尔文无不分别从他们所持的宗教或神学观点发表了大量的论述。非如此，他们的教派便无法取得社会上有力团体和一般教民的了解和支持。从这一方面看，佛教在中国传统社会中所扮演的角色便远不能和西方的基督教相提并论。这是有关宗教与中西文化系统之间的异同问题，本文不能讨论。我们在此只需指出一个重要的事实，即惠能的禅宗革命最初仅限于佛教范围之内。而且由于唐代佛教宗派甚多，禅宗不过是其中的一支，这一革命实际上是静悄悄地发生在宗教世界的一个角落之上，并没有立刻掀动整个俗世社会。因此惠能的《坛经》也并不曾谈到与俗世有关的问题。他的弟子神会虽然有较浓厚的政治兴趣，但他所关心的仍主要是宗教问题——如为南宗定是非——而不是俗世问题。在敦煌所发现的《神会语录》中，我们看到有许多俗世人物和他有往来，其中包括户部尚书、礼部侍郎、刺史、司马、长史、别驾、给事中、县令等官吏。然而这些人所提出的则完全是关于佛教教义的疑难。所以初期禅宗在社会经济伦理方面究竟持有什么见解，今天尚无史料可资说明。但是禅宗的入世转向是一个长期性的运动，在惠能死后约一个世纪，禅宗的南岳一派终于在佛教经济伦理方面有了突破性的发展。这便是百丈怀海(749—814)的《百丈清规》和他所正式建立的丛林制度。不过这种经济伦理最初仍是局限在佛教内部，大约经过了相当长的时间才逐渐影响及于佛教以外的社会。

宗教并不能真正离俗世而存在，故任何宗教都有其俗世史的一面，佛教当然不可能是例外。佛教自晋至唐在中国经济史上曾发生过重要的影响，无论是庄园经济、手工业或商业，我们都可以看到佛教所留下的清楚痕迹。关于这一方面，中、日及西方的史学家已有无数的研究可供参考。但佛教对中国经济的实际影响是一回事，它的

经济伦理则是另一回事。本文所要涉及的则是佛教经济伦理的入世转向，而不是佛教经济史。

原始的佛教经济伦理出于印度，是主张不劳动。梁武帝时荀济上疏有云：

> 佛家遗教，不耕垦田，不贮财谷，乞食纳衣，头陀为务。今则不然。数十万众，无心兰若从教。不耕者众，天下有饥乏之忧。设法不行，何须此法？[25]

可见据原始印度教律，僧徒以乞讨为生，不事农业生产。[26]但是中国是一个农业社会，僧徒完全不耕田事实上是办不到的。例如法显是4世纪人，三岁便度为沙弥，他在寺时，“尝与同学数十人于田中割稻”（见慧皎《梁高僧传》卷三本传）。所以东晋道恒《释驳论》中已说当时沙门“或垦殖田圃，与农夫齐流，或商旅博易，与众人竞利”了（《弘明集》卷六）。

大致说来，在南北朝至安史之乱之前，佛教在经济方面是靠信徒的施赐（包括庄田）、工商业经营以及托钵行乞等方式来维持的。安史之乱以后，贵族富人的施舍势不能如前此之盛，佛教徒便不能不设法自食其力了。百丈怀海的清规和丛林制度便是在这种情况下发展出来的。

在百丈怀海所创立的清规中，有两点最和本文主旨有关。据《宋高僧传》卷十《怀海传》：

> 朝参夕聚，饮食随宜，示节俭也。行普请法，示上下均力也。

也就是说，“节俭”和“勤劳”是禅宗新经济伦理的两大支柱。“勤劳”

已见原文，毋须解释。“普请”究是何义？《百丈清规》卷下《大众章》第七说：

> 普请之法，盖上下均力也。凡安众处，有合资众力而办者……除守寮直堂老病外，并宜齐趣。当思古人一日不作、一日不食之诫。

《禅林象器笺》卷九“丛轨门”给“普请”所下的定义如下：

> 集众作务曰普请。

“作务”即是劳动，这是禅门的老传统，《坛经》已记载弘忍“发遣惠能令随众作务”（第三节）。现在百丈所定下的“普请”制度则是寺中一切上下人等同时集体劳动，包括他自己在内。据《五灯会元》卷三《百丈怀海章》记载：

> 师凡作务，执劳必先于众。主者不忍，密收作具，而请息之。
>
> 师曰：吾无德，争合劳于人？既遍求作具不获，而亦忘餐。故有“一日不作，一日不食”之语，流播寰宇。

这段记载所引“一日不作，一日不食”一语后来讹传为百丈的名言。其实这话是稍后禅宗中人对他的描写，而不是出自他本人之口。不过陈诩在元和十三年（818 年）所写的《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭》（《全唐文》卷四六六）已明明说他：

> 行同于众，故门人力役，必等其艰劳。

《塔铭》撰于百丈死后四年，是第一手史料，可见他确表现了“一日不作，一日不食”的精神。[27]

百丈所创的“一日不作，一日不食”的普请法是他决心抛弃原有印度佛教中的“律制”而“别立禅居”（《宋高僧传》卷十《怀海传》中语）的一种革新。因此当时招致内部的批评。这一改变自然会引起教义上的疑难。下面这一段问答最值得注意：

问：斩草伐木，掘地垦土，为有罪报相否？

师云：不得定言有罪，亦不得定言无罪。有罪无罪，事在当人。若贪染一切有无等法，有取舍心在，透三句不过，此人定言有罪。若透三句外，心如虚空，亦莫作虚空想，此人定言无罪。

又云：罪若作了，道不见有罪，无有是处。若不作罪，道有罪，亦无有是处。如律中本迷煞人及转相煞，尚不得煞罪。何况禅宗下相承，心如虚空，不停留一物，亦无虚空相，将罪何处安著？[28]

我们从百丈和弟子的问答之间显然可看到这一教义上的革命在佛教徒的内心中确曾造成高度的紧张。因为以前佛教徒在事实上不能完全免于耕作是一回事，现在正式改变教义，肯定耕作的必要，则是另一回事了。推百丈答语之意，是说只要做事而不滞于事，则无罪可言。后来元、明本的《幻住清规》对这一点便有明白的交代：

公界普请，事无轻重，均力为之，不可执坐守静，拗众不赴。但于作务中，不可讥呵戏笑，夸俊逞能。但心存道念，身顺众缘，事毕归堂，静默如故。动静二相，当体超然，虽终日为而未尝

为也。[29]

这是用一种超越而严肃的精神来尽人在世间的本分，也就是庞蕴居士所谓“神通并妙用，担水及砍柴”了。《五灯会元》卷九记沩山与仰山师弟之间的问答也非常有意义：

> 师夏末问讯沩山次，沩曰：子一夏不见上来，在下面作何所务？师曰：某甲在下面钼得一片畲，下得一箩种。沩曰：子今夏不虚过。

沩山灵祐（853 年卒）是百丈怀海的法嗣。他现在说钼畲、下种不是“虚过”，这不但肯定了世间活动的价值，而且更明白给予后者以宗教的意义。基督新教所谓“天职”，依韦伯的解释，其含义正是如此。[30]如果我们再联想到加尔文特别引用圣徒保罗（St.Paul）的“不作不食”（If a man will not work，neither shall he eat）之语，则禅宗“入世苦行”的革命意义便更无可疑了。

百丈怀海的新宗教伦理到了宋代已传布到整个中国社会，因此关于此一转变的记载绝不限于佛教文献。朱熹在讨论《孟子》的“遁辞”时曾屡次引以为例证。兹举两条如下：

> 如佛家初说剃除髭发，绝灭世事。后其说穷，又道置生产业，自无妨碍。
>
> 如佛学者初有桑下一宿之说。及行不得，乃云：种种营生无非善法。皆是遁也。[31]

这个“遁辞”其实便是从百丈怀海开始的。而且“一日不作，一日不

食”这句话也从宋代以来变成了家喻户晓的“俗语”，一直流传到近代。所以清人翟灏在《通俗篇》(卷十二“行事”)中便把此语收了进去。现代禅宗史专家特别看重“百丈清规”的“历史的意义”，是非常有道理的。[32]

2. 新道教

道教与佛教之间的关系从来是十分复杂的，一方面是互相竞争，互相冲突，另一方面又互相交涉。但以互相交涉言，主要是道教吸取佛教的教义、戒律、仪式等以为己用。这当然是因为佛教的组织远较中国本土的宗教为发达。以宗教性格而言，道教又远比佛教为入世，因此道教自汉代以来也不断吸收儒家的教义。“三教合一”可以说是道教的一贯立场。唐代皇室特别尊崇老子，故道教在上层贵族阶级中甚为流行，这种官方道教，宋代以下依然继续存在。但这不是本文所要讨论的。真正对中国一般社会伦理有影响的则是民间道教。可惜我们现在对安史之乱以后民间道教的情况尚不甚了解。这一方面仍有待于专家的研究。

以我们目前对于道教史的知识而言，新道教的兴起当以两宋之际的全真教最为重要，其次则有真大道教、太一教与稍后的净明教。这四派都来自民间，而且也对一般社会伦理有比较广泛的影响。新道教和当时的理学与禅宗鼎立而三，都代表着中国平民文化的新发展，并取代了唐代贵族文化的位置。[33]

但以入世苦行的新宗教伦理而言，惠能以下的禅宗是这一个伟大的历史运动的发端，儒家和道教则都是闻风而起的后继者。关于儒家的新动态，我们将分别立专篇讨论。此节仅追溯新道教的发展，尤其着眼于禅宗的影响。

关于全真教的创立，元好问《紫微观记》说得最清楚：

贞元、正隆(1153—1160)以来，又有全真家之教，咸阳人王中孚倡之，谭、马、丘、刘诸人和之。本于渊静之说，而无黄冠禳禬之妄；参以禅定之习，而无头陁缚律之苦。耕田凿井，从身以自养，推有余以及之人，视世间扰扰者差为省便然。[34]

元遗山此文中“参以禅定之习，而无头陁缚律之苦”一语最值得注意。此语所指即是百丈怀海创设的丛林制度。《续高僧传》卷十记其事如下：

或曰：《瑜伽论》、《璎珞经》是大乘戒律，胡不依随乎？海曰：吾于大小乘中，博约折中，设规务归于善焉。乃创意不循律制，别立禅居。

全真教不但在组织上效法百丈的规模，而且在宗教伦理上更吸收了百丈“一日不作，一日不食”之教。元遗山上文所谓“耕田凿井，从身以自养”便是明证。但袁桷《野月观记》论及全真教时对这一层刻画得更为生动：

北祖全真，其学首以耐劳苦、力耕作，故凡居处饮食，非其所自为不敢享。蓬垢疏粝，绝忧患美慕，人所不堪者能安之。[35]

全真教虽然后来在元代发展出“末流贵盛”的现象，但在初起时以自食其力、勤苦节俭为号召。王重阳及谭、马、丘、刘诸子是否在创教时已正式参考过百丈的丛林制度和清规，因史料不足，不能轻断。不过上引元遗山的话应可视为间接证据，可使我们相信全真教至少曾受到禅宗的影响。此外还有两个重要的事实也足以加强我们的推

断。第一是全真教的道观不但后来也有“丛林”的称呼，而且它也有类似“百丈清规”的戒律。北京白云观的前身是唐玄宗敕建的天长观，在元代改名长春宫，遂成全真教的根本重地。白云观中藏有《全真元范清规》一部，20世纪20年代和40年代日本学者先后曾研究过。据他们的报告，这部全真教的《清规》基本上是采用了北宋的《禅苑清规》，也就是《百丈清规》的修订本。所以全真教的组织仿自百丈所创立的“禅居”，确是“信而有征”的。[36]第二，王磐《诚明真人道行碑》（见《甘水仙源录》卷五）说：

> 全真之教，以识心见性为宗，损己利物为行，不资参学，不立文字。

这完全是用禅宗的语言来描写全真的教旨。《甘水仙源录》是全真教人李道谦所辑的历史，非教外人诬词，自然是可以信赖的。

我们虽然强调百丈怀海的禅宗革新对于新道教的兴起有深刻的影响，但是我们并不因此而否定新道教自有其内在的精神。这种精神也许可以看作是从晚唐到宋代的一种普遍的时代精神，不但见之于禅宗，也同样表现在新儒家和新道教的身上。新道教在方法上、组织上都可能受到禅宗的感染，然而精神则必须从内部发展出来，不能向禅宗借取。所以专从道教传统的本身来看，全真教是一个崭新的发展，至少当时的人是如此看待它的。王恽在《大元奉圣州新建永昌观碑铭》中说：

> 自汉以降，处士素隐，方士诞夸，飞升炼化之术，祭醮禳禁之科，皆属之道家。稽之于古，事亦多矣。徇末以遗本，凌迟至于宣和极矣。弊极则变，于是全真之教兴焉。渊静以明志，德修而

> 道行，翕然从之，实繁有徒。……耕田凿井，自食其力；垂慈接物，以期善俗，不知诞幻之说为何事。敦纯朴素，有古逸民之遗风焉。[37]

此文明白指出全真教既不同于汉代以来的隐士，更不同于朝廷所崇信的方士"诞幻之说"，而尤厌恶后者。宣和当指宋徽宗时林灵素之事。林灵素自政和三年(1113 年)至汴京，宣和元年(1119 年)放归，六七年间道教倾动一世。南宋周辉《清波杂志》卷三已云：

> 宣和崇尚道教，黄冠出入禁闼，号金门羽客，气焰赫然，林灵素为之宗主。

可见王恽"凌迟至于宣和"必指林灵素一派的道教而言，其意显然以全真教之兴即是对这种官方道教的一种革命。[38]

但另一方面，全真教的宗旨也不在避世，而是"耕田凿井，自食其力；垂慈接物，以期善俗"。这又恰好说明它是从遁世的态度转为入世苦行。王恽对全真教的苦行尚另有说明。《秋涧先生大全文集》卷六十一《提点彰德路道教事寂然子霍君道行碣铭》云：

> 全真家禁睡眠，谓之消阴魔，服勤苦，而曰打尘劳。

这种"打尘劳"的教法是王重阳创教时便已设立的。尹志平《北游语录》载：

> 长春师父(按：即丘处机)言：俺与丹阳(按：即马钰)同遇祖师学道，祖师令俺重作尘劳，不容少息，而与丹阳默谈玄妙。一

> 日，闭户，俺窃听之，正传谷神不死调息之法。久之，推户入，即止其说。俺自此后，尘劳事毕，力行所闻之法。

可见全真教有两条入路：一是“默谈玄妙”，即上引王磐所说的“识心见性为宗”；另一则是“打尘劳”，即王磐所谓“损己利物为行”。王重阳虽因人施教，其旨归则一。因此“识心见性”和“打尘劳”缺一不可。若无前者即终生在尘劳中打滚，永无超越的可能；若无后者，则空守一心，也不能成道。王志谨《盘山语录》记载：

> 长春真人云：心地下功，全抛世事；教门用力，大起尘劳。若无心地功夫，又不教门用力，请自思之，是何人也。……昔在山东十有余年，终日杜门，以静为心，无人触著，不遇境，不遇物，此心如何见得成坏？便是空过时光。夫天不利物则四时不行，地不利物则万物不生，不能自利利他，有何功行？故长春真人曰：动则安人利物，与天地之道相合也。

这段语录说明“尘劳”便是入世去做“利他”的“功行”。但“功行”本身并非目的，最后的目的仍在成“道”。《北游语录》又说丘处机“教人积功行，存无为而行有为”。这句话很重要，因为“无为”即指“道”言。所以“无为”不是消极的“静”，而是积极的“动”。这种思想在全真教创立时已出现了。王重阳的《立教十五论》中，有两条最与入世苦行有关。第十二论“圣道”，认为入圣道必须“苦志多年，积功累行”，此即入世的“功行”。第十五论“离凡世”则谓离凡世者不是“身”离，而是“心”离。他以藕根喻身，须在泥中，以莲花喻心，开虚空之美。所以得道之人是“身在尘世，心游圣境”[39]。这便是以出世的精神做人世的事业。稍知加尔文教义者不难看出这正符合“以实际意识和冷

静的功利观念与出世目的相结合”(combination of practical sense and cool utilitarianism with another-worldly aim)[40]。

全真教的发扬光大以丘处机的贡献为最大，绝不是偶然的。而且即使是比较偏向于“静”的一边的马钰，也同样肯定“尘劳”的价值，并赋予入世事业以宗教的意义。《盘山语录》记录他的话有如下一段：

> 修行人若玄关不通，当以有为处用力立功立德，久久缘熟，自有透处，胜如两头空担，不能无为，不能有为，因循度日。[41]

“无为”和“有为”即是“出世”和“入世”的“两头”。对于一般常人而言，出世的“玄关”是不容易通的，他们必须从“立功立德”的入世之路求道，这样才不至于两头落空。马钰恐人“因循度日”，丘处机怕人“空过时光”，这也表现了唐宋以来的新宗教运动中极值得注目的一种紧张的心理。上节引沩山禅师之语，认为“钼得一片畬，下得一箩种”便不是“虚过”时光，其用意与此正相同。而且更有趣的是，在17世纪英国清教伦理中，我们也看到同样的心理，例如：浪费时间是最大的罪恶，睡眠过长是极不道德的事，人在世间尽职时必须勤劳，食色之欲必须尽量节制，等等。这简直和全真教的伦理东西辉映、古今一辙。韦伯在讨论清教伦理时认为“劳动”(labor)是西方教会所特有苦修方法，不仅与东方宗教恰形成最尖锐的对照，而且也是世界一切寺院戒律所未有。[42]这一论断正是适得其反。我们当然无法苛责韦伯，不过我们必须由此领取一个极深刻的教训：即他的“理想型”(ideal type)研究方式本身实含有极大的危险性。无论多么圆熟的理论家或多么精巧的方法论者，如果缺乏足够的知识，终不免是会犯严重的错误的。

全真教与新禅宗也有不同之处,它的入世倾向自始便比较显著,因此它对当时一般社会伦理的影响也比禅宗来得直接而深切。山东邹县有陈绎曾《重修集仙宫碑》特别对丘处机在“尘劳”方面的成就加以推崇。碑文说:

> 予闻全真之道,以真为宗,以朴为用,以无为为事,勤作俭食,士农工贾因而器之,成功而不私焉。……在金之季,中原板荡,南宋孱弱,天下豪杰之士,无所适从。……而重阳宗师长春真人,超然万物之表,独以无为之教化有为之士,靖安东华,以待明主,而为天下式。[43]

碑文中“勤作俭食,士农工贾因而器之”和“为天下式”等语绝非虚词溢美,一部全真教史可以为证。中国新宗教的入世转向具有重大的社会意义是不可否认的。

真大道教在入世苦行方面和全真教完全一致,但它与禅宗的关系则较全真更为明显。王恽《游妫川水谷太玄道宫》诗“云封石上钵”句之下有注曰:

> 初大道郦五祖者,逃难此山,众追及,弃衣钵石上而匿,其物重,众莫能举,异焉,遂请主其教,今道院盖郦所创也。[44]

真大道教五祖郦希成是金元之际的人。这个衣钵故事显然是禅宗惠能的神话的再版(见《坛经·行由品》)。陈垣说:“大道教宫观,始亦称庵,墓亦称塔,法物有衣钵,与释氏同。其初固介乎释道之间,不专属道教。”[45]这一论断是正确的,由此可见它确实受到了新禅宗的直接影响。

关于真大道教的兴起，吴澄在《许州天宝宫碑》中记其宫中道士的话如下：

> 吾教之兴，自金人得中土时，有刘祖师避俗出家，绝去嗜欲，屏弃酒肉，勤力耕种，自给衣食，耐艰难辛苦，朴俭慈闵，志在利物，戒行严洁，一时翕然宗之。[46]

刘师祖名德仁，见《元史》卷二〇二《释老传》。稍后虞集在《真大道教第八代崇玄广化真人岳公之碑》中对该教的源流及其社会影响有更详细的叙述。碑曰：

> 真大道者以苦节危行为要，不妄求于人，不苟侈于己，庶几以徇世夸俗为不敢者。昔者金有中原，豪杰奇伟之士往往不肯婴世故，蹈乱离，赖草衣木食，或佯狂独往，各立名号，以自放于山泽之间。当是时，师友道丧，圣贤之学湮泯澌尽。惟是为道家者多能自异于流俗，而又以去恶复善之说以劝诸人。一时州里田野各以其所近而从之。受其教戒者风靡水流，散在郡县，皆能力耕作，治庐舍，联络表树，以相保守，久而未之变也。[47]

这一节文字的重要尤在于它所描写的并不限于真大道一教，而是所有新兴的道教。这些教派不但都以“力耕作，治庐舍，联络表树，以相保守”为其特色，而且也都能号召附近的人民“受其教戒”。新道教的起源与当时北方沦于异族统治有关是毫无可疑的。不过这些教派的发展都先后经历了一百年以上而“未之变”，这却不是完全从政治的因素便能得到解释的了。以真大道教的扩张而言，虞集在碑文之末又告诉我们：

其徒云：西出关、陇至于蜀，东望齐、鲁至于海滨，南极江淮之表，皆有奉其教戒者，皆攻苦力作，严祀香火，朔望晨夕望拜，礼其师之为真人者如神明然。信非有道行福德者多不足当其任。而真人时常使人行江南，录奉其教者已三千余人，庵观四百，其他可概知矣。

真大道教之所以传播得如此之广，其一部分的原因自然是在于它的教义适合于乱世人民的需要。真大道教的原始教义现在尚有九条保存在宋濂的《书刘真人事》一文中。这九条是：

一曰视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心。二曰忠于君，孝于亲，诚于人；辞无绮语，口无恶声。三曰除邪淫，守清静。四曰远势力，安贫贱，力耕而食，量入为出。五曰毋事博弈，毋习盗窃。六曰毋饮酒茹荤；衣食取足，毋为骄盈。七曰虚心而弱志，和光而同尘。八曰毋恃强梁，谦尊而光。九曰知足不辱，知止不殆。[48]

除了最后三条显然取自《老子》之外，其余都近乎儒家入世的教训，而尤以忠孝勤俭为宗旨所在。此外赵清琳所撰，至元二十六年（1289年）所立的《大道延祥观碑》也记载了教祖刘真人的基本教义。此碑接近原始史料，更可信赖。碑文说：

其教以无为清静为宗，真常慈俭为宝。其戒则不色、不欲、不杀、不饮酒、不茹荤，以仁为心，恤困苦、去纷争、无私邪、守本分、不务化缘；日用衣食，自力耕桑赡足之。有疾者符药针艾之事悉无所用，惟默祷虚空以至获愈，复能为人除邪治病。平日恬淡，无他技。彼言飞升化炼之术，长生久视之事，则曰吾不得而

知，惟以一瓣香朝夕恳礼天地。故远近之民愿为弟子，随方立观者不少焉。[49]

上引碑文的后半段说明真大道教也和全真道教一样，是对于唐宋官方道教的一种革命，即完全不靠各种“方术”来吸引人。此文的前半段则写出一种典型的入世苦行的宗教伦理，不但和全真教的伦理几乎没有什么差别，而且其戒律和清教伦理也有不少共同之点。陈垣特别强调“不务化缘”是真大道教的特色。[50]其实这也不妨看作是《百丈清规》的进一步的发展。其“日用衣食，自力耕桑赡足之”，即是“一日不作，一日不食”的宗旨的一种具体表现。百丈怀海以后，禅宗并未终止化缘托钵之事。真大道教自始便和禅宗有密切的关系，已如上述。但它在立教之初竟一再把“不务化缘”列为教规之一，足见它在入世苦行方面比禅宗走得更远了。

限于篇幅及材料，本文不能对新道教的其他流派如太一教和净明教加以详细的讨论了。大体说来，这两派也都同具有浓厚的入世倾向。据王恽记太一教中人言：

道家者流虽崇尚玄默，而太一教法专以笃人伦、翊世教为本。至于聚庐托处，似疏而亲，师弟子之间，传度授受，实有父子之义焉。[51]

则太一教伦理的入世性格，不言可喻。文中“师弟子之间，传度授受，实有父子之义”一语，需要略加解释。太一教始祖萧抱珍立下一条特别规定：嗣法继位的人必改从萧姓，如二祖萧道熙本姓韩，三祖萧志冲本姓王。陈垣以为这是“效法释氏”。但据“父子之义”一语，则更可能是借用儒家的宗法制度以加强宗教组织的严密性。而且若“效法释氏”则必须教中道士都改从萧姓，这似乎不然。净明教是刘玉在

1297年创立的。《玉真刘先生语录·内集》说：

> 或问：古今之法门多矣，何以此教独名净明忠孝？先生曰：别无他说。净明只是正心诚意；忠孝只是扶植纲常。但世儒习闻此语烂熟了，多是忽略过去。此间却务真实践履。[52]

可见净明教更是直接以儒家的伦理为立教的根据。在这一方面净明教确与上述三派同属于新道教，即以强调日常伦理的实践为其主要的特色。[53]不过关于太一教，我们还应该指出它与全真教和真大道教之间有一个显著的差别。据上引王恽《三代度师王君墓表》及另一篇《故太一二代度师先考韩君墓碣铭》（同书六十一卷），太一教自创立之日起即得到"望族"、"巨家"的支持。所以二祖和三祖的父祖最初都是倾家产以奉"香火"的教徒。相反地，全真教则对穷人吸引力更大，元遗山"惰窳之人翕然从之"之语足为明证（见前引《紫微观记》）。也许正由于这一经济背景的差异，所以太一教才没有强调"自食其力"的原则吧！[54]

总结地说，新道教各派的兴起和发展充分地说明了一个重要事实：中国的宗教伦理自新禅宗以来即一直在朝着入世苦行的方向转变。新道教基本上是民间宗教，这一点在大多数道教史家之间已取得共同的认识。正因如此，这一新的宗教伦理才逐渐地随着新道教的扩展而渗透到社会各个阶层中去。南宋以来，《太上感应篇》之类的道教"善书"不断地出现并广泛地流行，这也是与新道教以俱来的一个重要的历史现象，大有助于新伦理在民间的传播。[55]新道教的宗教伦理在肯定此世，肯定日常人生方面比新禅宗更向前跨进了一步。禅宗已承认"锄得一片畲，下得一箩种"是不虚过时光，已承认"砍柴担水，无非妙道"。但是他们还不能承认"事父事君"也是"妙

道”。用现代的话说，他们还不能肯定社会组织的正面价值。新道教一方面沿袭了新禅宗所开始的入世苦行的方向，另一方面又受了儒学的影响。所以他们才更进一步地讲“事父事君”。真大道教“专以笃人伦、翊世教为本”和净明教以“忠孝”立教都是明证。这是新道教的“三教合一”。王重阳开宗明义，依据《孝经》、《道德经》和《般若心经》三部经典，尤其具有象征的意义。[56]

新道教的伦理对中国民间信仰有深而广的影响。其中一个特别值得注意的思想便是天上的神仙往往要下凡历劫，在人间完成“事业”后才能“成正果”、“归仙位”（如《玉钏缘》弹词中的谢玉辉）。同时凡人要想成仙也必须先在人间“做善事”、“立功行”。《太上感应篇》卷上说：“所谓善人……所作必成，神仙可冀。欲求天仙者当立一千三百善；欲求地仙者当立三百善”，即是这一思想的通俗化的表现。其实全真教的“打尘劳”，丘处机说“不遇境、不遇物，此心如何见得成坏”，便是神仙下凡历劫之说的一个远源。马钰教人“当于有为处用力立功立德，久久缘熟，自有透处”，丘处机教人“积功行，存无为而行有为”，这也与立善成仙的说法相去不远。这种思想正是要人重视人世的事业，使俗世的工作具有宗教的意义。人在世间尽其本分成为超越解脱的唯一保证。如果说这种思想和基督新教的“天职”(calling)观念至少在社会功能上有相通之处，大概不算夸张吧！

中　篇

儒家伦理的新发展

儒家从来便是入世之教，因此并不发生所谓“入世转向”的问题。但是从韩愈、李翱到宋明理学，儒家确然进入了一个新的历史阶段，

即是今天中外学人所共同承认的"新儒家"(Neo-Confucianism)。在上一篇论宗教的转向时,我们曾强调惠能以下新禅宗的历史意义。事实上,如果我们想要在中国史上寻找一个相当于韦伯所说的"新教伦理"的运动,则从新禅宗到新儒家的整个发展庶几近之。这一运动之所以从佛教发端则是因为佛教在唐代是中国思想和信仰的主流,在一般人的日常生活中占据着中心的位置。现在我们要进一步讨论的是:韩愈、李翱所首倡的新儒学和佛教的转向之间究竟有没有关系?如果有关系,其关系又属何种性质?

1. 新儒家的兴起与禅宗的影响

首先必须指出,儒家虽然是入世之教,但唐代的儒学则已与中国人的日常生活脱节了。从两唐书的《儒学传》来看,唐代的儒学只是南北朝以来繁琐的章句之学的延续。以儒家经典的研究而言,唐代治三礼的人尚多专家。这也是上延南北朝的风气而来,和门第礼法颇有关系。[57]但安史之乱以后,门第渐趋衰落,因此与维持门第生活有关的礼学也不免失去其现实的意义。至于施之于郊庙、朝廷的礼乐,则诚如欧阳修所言:"由三代而下,治出于二,而礼乐为虚名。"[58]换句话说,便是和现实人生毫无关系了。韩愈在《原道》这篇划时代的大文字中便是要使儒学能重新全面地指导中国人的社会生活。所以他说:

> 夫所谓先王之教者,何也?博爱之之谓仁,行而宜之谓义,由是而之焉之谓道,足乎己无待于外之谓德。其文诗、书、易、春秋;其法礼、乐、刑、政;其民士、农、工、贾;其位君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇;其服麻、丝;其居宫室;其食粟米、果蔬、鱼肉。其为道易明,其为教易行也。[59]

可见在韩愈的心目中，儒家之道是无孔不入无所不包的。只有这样的"道"才能真正取佛教和道教而代之。因此他在一首斥道教的古诗中也说：

> 人生有常理，男女各有伦。寒衣及饥食，在纺织耕耘。
> 下以保子孙，上以奉君亲。苟异于此道，皆为弃其身。[60]

合起来看，可知韩愈所倡导的正是后来宋明新儒家所谓"人伦日用"的儒学，与南北朝以来章句和门第礼学截然异趣。从这一点上说，韩愈的努力也未尝不表现着儒家的"入世转向"，也就是使儒学成为名副其实的"世教"。这一转向毫无疑问是受新禅宗的启示而来的。陈寅恪认为韩愈"直指人伦，扫除章句之繁琐"乃取法于新禅宗的"直指人心，见性成佛之旨"[61]。这是一个很有根据的论断。

但是从韩愈以至宋代的新儒家明明都是全力排斥佛教的。现在我们却强调新儒家是继承了新禅宗的入世精神而发展出来的。这两种说法是不是有基本的矛盾呢？其实其中并无矛盾。新禅宗虽已承认"担水及砍柴"都是"神通与妙用"，甚至也承认"种种营生、无非善法"，但是它并没有、也不可能改变其否定"此世"、舍离"此世"的基本态度。他们对于儒家所最重视的"事父事君"的人伦世界仍不能正面地予以肯定。他们所能达到的极限是不去破坏"世教"而已。神会门下的大照在《大乘开心显性顿悟真宗论》中说：

> 世间所有森罗万象，君臣父母，仁义礼信，此即世间法，不坏。是故经文：不坏世法，而入涅槃；若坏世法，即是凡夫。

所以朱熹一再批评佛法的敷衍"世教"是"遁辞"。他说：

释氏论理，其初既偏，反复譬喻，非不广矣。然毕竟离于正道，去人伦，把世事为幻妄，后来亦自行不得。到得穷处，便说走路，如云治生产业，皆与实相不相违背，岂非遁辞乎？

又说：

佛氏本无父母，却说父母经，皆是遁辞。[62]

[按："治生产业，皆与实相不相违背"是云门文偃(864—949)的话，见《五灯会元》卷十五。]可见新儒家正是要在新禅宗止步之地，再向前迈进一步，全幅地肯定"人伦"、"世事"是真实而非"幻妄"。从这一点来看，新儒家在终极归趋的方面是和新禅宗处于截然相反的位置，但就整个历史进程而论，则又是因为受到新禅宗"入世转向"的冲击而激发了内在的动力。韩愈《原道》划分儒释的疆界说：

古之所谓正心而诚意者，将以有为也。今也欲治其心，而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。

韩愈在新儒家中最早发现《大学》的新意义，因为此篇从正心、诚意直接通向修、齐、治、平，内外一以贯之。正心、诚意虽是佛教的根本重地，但佛教的"治心"却是为了舍离"此世"。《大学》的"治心"则恰恰相反，是为"入世"、"经世"做准备的。韩愈以"治心"为始点而重振儒学，正是入佛教之室而操其戈。关于这一点，我们下面将续有讨论，此处暂不多说。

但是韩愈的“入室操戈”尚远不止此。《原道》说：

> 斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死不得其传焉。

这是最著名的新儒家的道统论，但在韩愈之前并无人公开提倡过这种个人之间代代相传的“道统”。那么这一观念他是从何处得来的呢？陈寅恪对此有明确的解答。他说：

> 退之从其兄会谪居韶州，虽年颇幼小，又历时不甚久，然其所居之处为新禅宗之发祥地，复值此新学说宣传极盛之时，以退之之幼年颖悟，断不能于此新禅宗学说浓厚之环境气氛中无所接受感发。然则退之道统之说表面上虽由《孟子》卒章之言所启发，实际上乃因禅宗教外别传之说所造成，禅学于退之之影响亦大矣哉！[63]

所谓“教外别传”，即五祖弘忍将衣和法传给惠能，“衣将为信禀，代代相传；法以心传心，当令自悟”[64]。而惠能以下则传法不传衣。[65]后来宋儒比韩愈更进一步，遂有“虞廷传心”之说。

韩愈在另一篇著名的《师说》中说：

> 古之学者必有师。师者，所以传道、授业、解惑也。人非生而知之者，孰能无惑？惑而不从师，其为惑也，终不解矣！生乎吾前，其闻道也，固先乎吾，吾从而师之。生乎吾后，其闻道也亦

先乎吾，吾从而师之。吾师道也，夫庸知其年之先后生于吾乎？是故无贵无贱，无长无少，道之所存，师之所存也。嗟乎！师道之不传也，久矣。欲人之无惑也，难矣！[66]

我们必须稍知唐代儒家师道的衰微情况，才能懂得《师说》的背景。我们可以引用两位与韩愈同时的作者的话来加以说明。柳宗元(773—819)的《师友箴》序说：

今之世，为人师者众笑之。举世不师，故道益离。[67]

吕温(771—811)《与族兄皋请学春秋书》所言更为沉痛：

魏晋之后，其风大坏，学者皆以不师为天纵，独学为生知。译疏翻音，执疑护失，率乃私意。攻乎异端，以风诵章句为精，以穿凿文字为奥，至于圣贤之微旨，教化之大本，人伦之纪律，王道之根源，则荡然莫知所措矣。其先进者亦以教授为鄙，公卿大夫耻为人师，至使乡校之老人，呼以先生则勃然动色。痛乎！风俗之移人也如是！[68]

可见唐代儒家只有"章句之师"，而无"传道之师"，这种"师"是社会上一般人所鄙视的。至于唐代上层社会所重视的师生关系则是科举制度之下的"座主"与"门生"的关系。这是与政治利害有关的"师"，与儒家之"道"是风马牛不相及的。[69]

韩愈《师说》中所向往的"传道、授业、解惑"之"师"其实也是以新禅宗中的师弟关系为范本的。首先，师与道合而为一，这与"章句"、"文字"之"师"是恰恰相反的。这种"传道之师"在韩愈、吕温的时代

只能见之于“以心传心”的新禅宗，而不能求之于儒家。在上引《师说》之文中，韩愈反复强调“解惑”，这更显然是禅宗所常说的“迷惑”，其反面即是“悟解”。所以达摩偈语说：“吾本来兹土，传法救迷情。”而后来禅宗和尚则说：“菩提达摩东来，只要寻一个不受人惑的人。”韩愈所说的“传道解惑”即是“传法救迷”的另一说法。这又是他“入室操戈”的一大杰作。

不但《师说》的整体精神取法于新禅宗，其中还有两个具体的观点也是受到新禅宗的启示而发展出来的。第一是“无贵无贱，无长无少，道之所存，师之所存”。“无贵无贱”是惠能以来的新禅宗的特色。惠能以一个不识字的岭南“獦獠”，在得“道”之后竟得到士庶的共同礼敬。而惠能一系的传道也和神秀的北宗不同，即“无贵无贱”，而不是专靠帝室和上层贵族的支持。[70]“无长无少”也是新禅宗的特色。例如印宗和尚(627—713)在广州法性寺讲《涅槃经》，“遇六祖能大师，始悟玄理，以能为传法师”[71]，但印宗和尚比惠能(638—713)年长11岁。后世禅宗徒长于师之例也时有所见。[72]可证韩愈以“道之所存”即“师之所存”，不论地位和年龄，是渊源于禅宗的。

第二是《师说》后半段所说的“弟子不必不如师，师不必贤于弟子”的论点。韩愈虽引孔子“无常师”为表面的根据，但按之实际，又和禅宗的风气有关。与韩愈同时的沩山灵祐(771—853)曾说：

> 见与师齐，减师半德；见过于师，方堪传授。[73]

这是说弟子的见识必须超过老师才能有被传授的资格，如果仅仅和老师相等，则只能达到老师的一半成就。“见过于师”一语在后来的禅宗语录和一般用法中也有改作“智慧过师”的，意义仍然一样。[74]韩愈的“弟子不必不如师”和此语是有思想渊源的(韩愈自然不必直

接得之于沩山，而沩山也可能是引用了新禅宗的流行说法）。总之，韩愈和吕温等人都因受到新禅宗的刺激而欲为儒家重立师道的尊严。[75]他们的努力在当时虽没有发生显著的效果，但后来经过宋初儒家自胡瑗以下的继续努力而终于有成，其中尤以程明道、伊川兄弟之功为不可没。二程语录中有一条云：

> 善修身者，不患器质之不美，而患师学之不明。……师学不明，虽有受道之质，孰与成之？[76]

这正是上承韩愈、吕温的对于儒门师道的关怀而来，也间接地受到了新禅宗的影响。明道并且对伊川说：

> 异日能尊师道，是二哥。若接引后学，随人才成就之，则不敢让。[77]

新禅宗的后期发展对宋代新儒家的"传道"方式也有直接的影响。宋代的书院与唐代佛寺有很深的渊源，这一点已由严耕望的研究而获得充分的证实，其中不少寺院是新禅宗的丛林。[78]上一篇中，我们已指出新道教曾袭用了《百丈清规》。现在我们更进一步说明《百丈清规》对新儒家的示范作用。宋代书院的规制与百丈的丛林制度有关，近人也早已提及，但仅根据一般情况加以推测，而无确证。[79]下面我要举出两条直接的证据来支持此说。据吕本中《吕氏童蒙训》言：

> 明道先生尝至禅寺，方饭，见趋进揖逊之盛，叹曰："三代威仪，尽在是矣。"[80]

这是程明道公开表示他对禅林制度的倾服。[81]他肯用"三代威仪，尽在是矣"的话来形容禅规，当然是表示有意仿效了。不过二程虽有私人讲学，尚未正式建立书院。南宋的朱熹和陆九渊弟兄才以书院为新儒学的根据地，所以下面这段朱子和陆子寿（九龄）的对话尤其重要：

> 陆子寿言：古者教小子弟，自能言能食，即有教，以至洒扫应对之类皆有所习。故长大则易语。今人自小即教作对，稍大即教作虚诞之文，皆坏其性质。某尝思欲做小学规，使人自小教之便有法。如此亦须有益。先生曰：只做《禅苑清规》样做亦好。[82]

按：《禅苑清规》十卷乃北宋末长芦宗赜所撰，有崇宁二年（1103年）序。这是因为《百丈清规》传至北宋已多散逸，宗赜不得不根据百丈的原意重新编次并有所损益。以对后世及日本禅林的影响而言，《禅苑清规》实最为重要。[83]此书的流传正值南宋初年，朱子已详加研究，足见他对禅宗的发展随时都在密切注意之中。朱、陆代表南宋的两大宗派，现在他们建立的儒门学规竟以《禅苑清规》为范本。仅此一端，即可说明佛教的入世转向和新儒家的兴起之间是如何地息息相通了。

2."天理世界"的建立——新儒家的"彼世"

但是新儒家和南北朝隋唐以来旧儒家的最大不同之处则在于心性论的出现。韩愈虽首倡复兴儒道，但对于心性论方面并无贡献。从他的《原性》一文（《昌黎先生集》卷十一）关于性、情问题的讨论来看，他显然距离宋儒所谓"鞭辟近里"的境地尚远。朱子说得好：

> 及唐中宗时有六祖禅学，专就身上做工夫，直要求心见性。士大夫才有向里者，无不归他去。韩公当初若早有向里底工夫，亦早落在中去了。[84]

在韩愈的时代，只有新禅宗有心性功夫，儒家在这一方面是完全空白的。新禅宗对俗世士大夫的吸引力便在这里，因为“求心见性”给他们提供了一个精神上的最后归宿之地，也就是所谓“安身立命”。朱子认为韩愈幸而未“向里”追索，否则也必然要被禅宗吸引过去了。朱子这样说也是有根据的，即韩愈在《与孟尚书书》中对大颠和尚所表现的倾服（《昌黎先生集》卷十八）。由此可见新儒家想要从佛教手上夺回久已失去的精神阵地，除了发展一套自己的心性论之外，实别无其他的途径可走。宋明理学便是这样形成的。与韩愈同时的李翱则是为新儒家的心性论开先河的人。李翱有《复性书》三篇（见《李文公集》卷二），首先企图以《中庸》、《易传》为根据，建立儒家的心性学说。他的观点虽然没有完全摆脱佛教的影响，其开创的功绩则是不容否认的。[85]事实上，与韩愈相较，李翱的“入室操戈”对新禅宗具有更大的威胁性。正因如此，后世禅宗之徒才造出他最后终为药山惟俨所折服的故事。[86]

李翱的《复性书》既是由入新禅宗之室而操其戈而来，则其论点不能完全脱尽佛教的纠缠自然是无足为异的。新儒家心性论要等到宋代才发展至成熟之境。但我们由此可以看出一个重要的历史事实：新禅宗对新儒家的最大影响不在“此岸”而在“彼岸”。儒家自始即在“此岸”，是所谓“世教”，在这一方面自无待于佛教的启发。但是自南北朝以来，佛教徒以及一般士大夫几乎都认定儒家只有“此岸”而无“彼岸”。以宋儒习用的语言表示，即是有“用”而无“体”，有“事”而无“理”。这当然是一个极其严重的问题。智圆（976—1022）《闲居

编》卷十九《中庸子传》说：

> 儒者饰身之教，故谓之外典；释者修心之教，故谓之内典也。蚩蚩生民，岂越于身心哉！嘻！儒乎？释乎？岂共为表里乎？世有限于域内者，故厚诬于吾教，谓弃之可也。世有滞于释氏者，往往以儒为戏。岂知夫非仲尼之教则国无以治，家无以宁，身无以安，释氏之道何由而行哉？

智圆年辈在周、张、二程之前，其时新儒家尚未建立其心性论系统。所以他以修身、齐家、治国归之于儒，而独以“修心”属之佛教。这是“佛教为体，儒学为用”的两分论。从“三界（欲界、色界、无色界）唯一心”的观点说，儒家的世界其实是“虚妄”的，是由“一心”而造的。而唯一真实的“心”却落在佛教的手中。这便是宋代新儒家不得不努力建立自己的“彼岸”的基本原因。《程氏粹言》中有一段话云：

> 昨日之会，谈空寂者纷纷，吾有所不能。噫！此风既成，其何能救也！古者释氏盛时，尚只崇像设教，其害小尔。今之言者，乃及乎性命道德，谓佛为不可不学，使明智之士先受其惑。[87]

新儒家因新禅宗的挑战而发展自己的“心性论”，这是最明白的证据。佛教内部对于“心”虽有种种不同的说法，但以究竟义言，它还是归于空寂的，因为佛教的最后目的是舍“此岸”而登“彼岸”。新禅宗也不可能是例外。新儒家的“彼岸”因此绝不能同于佛教的“彼岸”，它只能是实有而不是空寂，否则将无从肯定“此岸”。朱子说：

> 儒释言性异处只是释言空，儒言实；释言无，儒言有。吾儒言虽虚而理则实；若释氏则一向归空寂了。[88]

所以新儒家最后所建立的“彼岸”必然是一个“理”的世界或“形而上”的世界。程伊川对判划儒释的疆界曾提出一个极具影响力的说法。他说：

> 天有是理，圣人循而行之，所谓道也。圣人本天，释氏本心。[89]

此处在“理”上添出一个“天”字即为保证此世界为客观实有而设。儒家不能采取佛教的立场，把客观世界完全看作由“无明所生”。程明道说：“仁者以天地万物为一体。”(《河南程氏遗书》卷二上)这句话中的“天地万物”必须是实有的，不然此“仁者”将不必是“经世”的儒家，而可以是“出世”的禅师了。(禅宗和尚也说：“天地与我同根，万物与我一体。”)所以宋明的新儒家无论其对“理”字持何种解释，都无法完全丢开“天”字。程朱一派认为“在天为气者，在人为心；在天为理者，在人为性”(黄宗羲《明儒学案》卷四十七《诸儒中之一》)。这是“性即理”的立场，其中“天”是价值之源，分量之重，可不待论。主张“心即理”的陆王一派，虽极力把价值之源收归于“心”，但也不能真将“理”与“天”切断。象山、阳明都自觉上承孟子，但孟子的“四端”之“心”仍然是“天之所以与我者”。故阳明也常说“良知即天理”或“天理即良知”之类的话，不过此中“天”字的意义较空灵而已。

此处不能详论这两派在理论上的得失。[90]总之，这两派虽各有其内在的困难，但皆欲建立一超越的“理”的世界，以取代新禅宗之“道”，则并无二致。契嵩(1007—1072)批评韩愈说：

> 韩子何其未知夫善有本而事有要也，规规滞迹，不究乎圣人之道奥耶？韩氏其说数端，大率推乎人伦天常与儒治世之法，而必欲破佛乘道教。嗟夫！韩子徒守人伦之近事，而不见乎人生之远理，岂暗内而循外欤？[91]

这是新禅宗一方面的说法。照这一说法，儒家“守事”而“不见理”，“循外”而“暗内”。宋代新儒家的理论建构便以展示“人生之远理”为其中心任务，以破“佛教为体，儒学为用”之说，其具体结果之一则是上面所提到的“释氏本心，圣人本天”的判划。“天理”是超越而又实有的世界，它为儒家的“人伦近事”提供了一个形而上的保证。我们也可由此看出程、朱的“性即理”何以在宋代成为新儒家主流的一点消息。陆象山“心即理”的“心”虽也与禅宗的“心”有动静之别，实虚之分，但“宇宙便是吾心”之说[92]毕竟和释氏将万有收归一心的立场太相近。不但如此，“心即理”的提法又直接出于禅宗。契嵩《治心》篇云：

> 夫心即理也。物感乃纷；不治则汩理而役物。物胜理则其人殆哉！[93]

可见象山“心即理”的观点很容易滑入禅宗的境界。王阳明的“致良知教”落到“心体”上也不免有此危险。其关键即在对客观世界的存在无所保证。这不是仅持一种“入世”的主观精神便能解决问题的。象山、阳明自然不是禅，但象山之后有杨慈湖，阳明之后又有王龙溪，则显然都流入禅。这是绝不能以偶然视之的。

新儒家因新禅宗的挑战而全面地发展了自己的“天理”世界；这

是新儒家的“彼世”，与“此世”既相反而又相成。他们用各种不同的语言来表示这两个世界：以宇宙论而言，是“理”与“气”；以存有论而言，是“形而上”与“形而下”；在人文界是“理”与“事”；在价值论领域内则是“天理”与“人欲”。此外当然还有别的说法，不必一一列举了。“此世”与“彼世”一对观念既相对而成立，则其中便必然不能无紧张(tension)。不过由于中国文化是属于“内在超越”的一型，因此这两个世界之间的关系是不即不离的，其紧张也是内在的，在外面看不出剑拔弩张的样子。韦伯因为几乎完全没有接触到新儒家，在这一方面便发生了严重的误解。他认为所有宗教都持其必然而又应然之“理”(rational，ethical imperatives)以对待“此世”，因而和“此世”的一切不合理之事形成一种紧张的状态。这自然是不错的，但是他却断定儒家对“此世”的事物，抱着一种“天真”的态度，与清教伦理，恰成一强烈的对照。后者将它与“此世”的紧张关系看得极其巨大而严重。相反地，儒家伦理至少在主观意向上是要将与“此世”的紧张减少到最低限度，因为儒家一方面相信“此世”即是一切可能的世界中最好的一个世界，另一方面又相信性善论。总之，他认为儒家对“此世”的一切秩序与习俗都采取“适应”(adjustment)的态度。[94]

以我们今天的理解来说，韦伯所犯的并不是枝节的、事实的错误，而是有关全面判断的基本错误，但基本判断的错误仍然起于对历史事实缺乏充足的知识。儒家对“此世”绝非仅是“适应”，而主要是采取一种积极的改造的态度，其改造的根据即是他们所持的“道”或“理”。所以他们要使“此世”从“无道”变成“有道”，从不合“理”变成合“理”。关于这一点，下面将有讨论，暂且不多说。不过儒家的“此世”确是以“人间世”为其主要内容，对自然界则比较倾向于“适应”的一边。因此之故，“天理”与“人欲”之间的紧张在新儒家的伦理中才特别显得严重，无论程朱派或陆王派都是如此。程朱一派之所以提

出“天命之性”和“气质之性”的分别，便是要通过对性善、性恶之争的消解以安顿“天理”与“人欲”的问题。其实“天命之性”即是孟子的“性善”，“气质之性”即是荀子的“性恶”。朱子说“孟子只论性，不论气”，“荀、杨虽是论性，其实只说得气”[95]可为明证。这二者的关系完全和“天理”与“人欲”一样，是永远在高度紧张之中，但又是不即不离的。朱子说：“人之为学都是要变化气禀，然极难变化。”[96]陈淳说得更明白：“虽下愚亦可变而为善，然工夫最难，非百倍其功者不能。”[97]“天命之性”和“气质之性”永不能分离，然而前者却又必须不断地去征服后者，则其间的紧张情况可以想见。这便是“天理”克制“人欲”的具体下手之处。朱子虽说过“圣贤千言万语只是教人明天理、灭人欲”[98]的话，我们却不能以词害意，认为他要消灭人的一切生命欲望。正当的生命欲望即是天理，这一点他交代得极其清楚：

> 问：“饮食之间，孰为天理，孰为人欲？”曰：“饮食者，天理也；要求美味，人欲也。”[99]

可见此处他是以过分的欲望称作人欲，有时他也称之为“私欲”。所以他用“人欲”一词有两重含义：一是正当的生命欲望，这是符合天理的，所以可以说“人欲中自有天理”[100]；另一含义则是不正当的或过分的生命欲望，这是和天理处于互相对立的地位的。“明天理、灭人欲”一语中的“人欲”便属于后一类。以第二含义的“人欲”（即“私欲”）而言，则它是和“天理”永远处于高度的紧张状态。朱子说：

> 人只有个天理人欲。此胜则彼退，彼胜则此退，无中立不进退之理。凡人不进便退也。譬如刘、项相拒于荥阳、成皋间，彼进得一步，则此退一步；此进一步，则彼退一步。初学者则要牢

> 札定脚与它捱。捱得一毫去，则逐旋捱将去。此心莫退，终须有胜时。胜时甚气象！[101]

《朱子语类》中此类描述甚多（参看卷五十九《孟子九·五谷种之美者章》），但以上引一条形容得最为淋漓尽致。朱子把天理和人欲（私欲）的关系描写成一种长期的拉锯战争。试问新儒家的这种伦理会在"初学者"的心理上造成多么深刻的紧张状态？而且这种紧张也并不限于天理与人欲之间，它可以推广到理与气的一般关系上。《朱子语类》卷十二：

> 又问："若气如此，理不如此，则是理与气相离矣。"曰："气虽是理之所生，然既生出则理管他不得。如这理寓于气了，日用间运用都由这个气。只是气强理弱。……圣人所以立教，正是要救这些子。"

这个"理弱气强"的观点最能显出新儒家伦理与"此世"之间的紧张是何等巨大、何等严重。复由于理世界与气世界是不即不离的，无从截然分开，新儒家伦理又不容许人效道家的"逃世"，更不容许人为释氏的"出世"。这是一种"连体孪生"（Siamese twins）式的紧张，自生至死无一刻的松弛。"圣人立教"则正是要人助"理"以制"气"。人能"赞天地之化育"、"与天地参"，其根据即在此。但新儒家的"此世"毕竟偏重人间，因此朱子又说：

> 水之气如何似长江、大河，有许多洪流？金之气如何似一块铁恁地硬？形质也是重，被此生坏了后，理终是拗不转来。[102]

朱子在这里便没有再说“圣人所以立教，正是要救这些子”了。如果儒家的“圣人”也要“拗转”自然界“理弱气强”的局面，那就变成西方人“征服自然”的态度了。中国没有发展出现代的科学和技术，和新儒家的“理”的偏向是不无关系的。但是整体地看，上引韦伯的看法则显然是处处适得其反。新儒家是以极其严肃的态度对待“此世”的负面力量的，时时有一种如临大敌的心情。通过对于“天命之性”和“气质之性”的发展，他们的新人性观事实上已综合了孟子的性善和荀子的性恶，而且其中恶的分量还远比善为重。他们绝不像韦伯所说的那样，天真地相信人性自然是向善的。善出于“理”，恶来自“气”，但“理弱”而“气强”，这便需要修养功夫。从个人推到社会，其情形也是一样，政治和风俗都必须通过士的大集体不断的努力才能得到改善。儒家（尤其是新儒家）对“此世”的基本态度从来不是消极地“适应”，而是积极地“改变”。在内在超越的文化型态之下，新儒家更把他们和“此世”之间的紧张提高到最大的限度。韦伯又说儒家认为“此世”是一切可能的世界中最好的世界。以新儒家而言，这也是完全不符事实的。《朱子语类》卷一：

> 问：“天地会坏否？”曰：“不会坏，只是相将人无道极了，便一齐打合，混沌一番，人物都尽，又重新起。”

朱子在这里明明表示“此世”不必然是一个最好的世界。“此世”是好是坏完全系乎人。如果“人无道极了”，则这个世界也可以整个毁灭掉而重新出现一个新的世界。朱子这样说，正可见他对于“此世”是极为不满的。

韦伯的“可能的世界”说当然是来自莱布尼兹（Leibniz）的理论。莱氏立论的前提则是上帝创造世界之前曾精打细算，最后才在各种

可能的世界之中选择了最好的一个，也就是现在我们所有的世界。莱氏即持此说以解释人的自由意志和恶的存在。这是外在超越的西方文化对于价值之源的一种玄想。新儒家则不能把价值之源归于外在化的“上帝”。朱子说：

> 而今说天有个人在那里批判罪恶，固不可说。道全无主之者又不可。这里要人见得。[103]

在这一段话中，朱子无法接受西方式的“上帝”的观念，显然可见。但从西方的观点看，朱子的玄想也同样难以使人“见得”。天上既无“上帝”，如何又不能说“全无主之者”？此处不能详论这个困难的问题。简单地说，朱子所谓“主之者”其实就是“理”，但理又是“无情意，无计度，无造作”[104]的。换言之，理生气之后便管不得气。此即所以必须说“理弱气强”。分析到最后，“天”（或“天地”）作为“理”来说只有一个功能，即是“生”。因此他说：

> 天地别无勾当，只是以生物为心。[105]

天生万物之后，即“以此心普及万物，人得之遂为人之心，物得之遂为物之心”[106]。这也就是所谓“理一分殊”、“物物一太极”。由于人的“心”最灵，也最能明“理”，所以“此世”是否合“理”主要便是由人来负责了。戴震说宋儒以“理得于天而藏于心”，这是一个十分正确的刻画。[107]这样一来，“理”虽有“天”的远源，但“天”已不再管事，一切价值问题都收归人的“心”中，由“分殊之理”来处理了。这是“内在超越”的一个特色。由此可见在新儒家伦理中，“此世”对每一个人都构成更大的负担，也造成更深刻的紧张。儒家没有“创世纪”，也没有

“世界末日”，但是随时都可以是“创世纪”或“世界末日”：

> 或问明道先生：“心如何是充扩得去的气象？”曰：“天地变化草木蕃。”“充扩不去时如何？”曰：“天地闭，贤人隐。”[108]

荀子也早已说过：“天地始者，今日是也。”（《不苟》篇）这是《大学》引《汤盘》所谓“苟日新，日日新，又日新”的古老传统。朱子《集注》说：

> 汤以人之洗濯其心以去恶，如沐浴其身以去垢。故铭其盘，言诚能一日有以涤其旧染之污而自新，则当因其已新者，而日日新之，又日新之，不可略有间断也。

“此世”是一气所化，但气中有理。理本身又不造作，一切要靠人心中之“理”作主宰。所以此世界无所谓“最好”，而是可好可坏，坏到极处便会毁灭。人心能明“理”，这是“心”的自由，但又和基督教的“自由意志”不同。西方的上帝给人“自由意志”，使人可以为善，也可以为恶。新儒家的“理”则只给人以为善的自由。根据理气论，恶源于气，因为气不循理而动便成恶。所以恶是被决定的，并无自由可言。陆象山的“本心”和王阳明的“良知”则更是为善的自由了。阳明也说：“循理便是善，动气便是恶。”[109]这话是针对“心”而发的。尽管严格言之，他的“理”与“气”都和朱子有别，但恶是被决定的，善始可说为自由，在这一点上他和朱子仍无不同。其实追溯上去，其源在孔子的“为仁由己”，也是儒家的古老传统。人只有为善去恶的自由，这一自由即是“此世”能继续存在的唯一保证。朱子之所以断言“人无道极了”，则此世界将毁灭而重新开始，并非一时激愤之语，而是以上述的全部理论为根据的。[110]

以上我们追溯了新儒家伦理中"彼世"与"此世"的观念的发展。不可否认地，新儒家的"彼世"虽有古代经典的根据，但它之所以发展成为宋明理学那种特殊的形态则是和佛教的转向——新禅宗——分不开的。在形式上新儒家借鉴于佛教(禅宗之外还有华严宗)而建立了自己的"理世界"和"事世界"，但是在实质上，他们则从内部根本改造了佛教的两个世界。用最简单的话来表示，这种改造是把佛教的"空幻"化为儒家"实有"。新儒家的"此世"是一个理气不相离的、但"理弱气强"的"存有"，不像佛教的"此世"乃由"心"的负面(即"无明")所生。新儒家的"彼世"也不是最后归于"空寂"的"心体"，而是"本于天"的"实理"。更重要的是新儒家的"彼世"是面对"此世"的，与"此世"不相隔绝的。这尤其与佛教的"彼世"之背离"此世"，在方向上恰恰相反。新儒家的两个世界的关系如此，所以他们才能发展出一种更积极的"入世做事"的精神。

3. "敬贯动静"——入世做事的精神修养

新儒家与新禅宗之间的关系具有微妙的多重性：一方面，新儒家乃闻新禅宗而起，但另一方面新儒家又批判并超越了新禅宗，而将入世精神推到了尽处。新儒家不但参照新禅宗的规模而重新调整了自己的思想结构，并且在修养方法以至俗世伦理各方面也都根据自己的需要而吸收了新禅宗的成分。以修养而论，程明道说：

> 孟子曰："尽其心者，知其性也。"彼所谓识心见性是也。若存心养性一般事则无矣。[111]

这是说禅宗只有"识心见性"，而无"存心养性"。但《朱子语类》云：

> 近看石林《过庭录》载上蔡说，伊川参某僧后有得，遂反之。偷其说来做己使，是为洛学。……但当初佛学只是说，无存养底工夫。至唐六祖始教人存养工夫。当初学者亦只是说，不曾就身上做工夫，至伊川方教人就身上做工夫。所以谓伊川偷佛说为己使。（卷一二六）

上蔡（谢良佐）是程门高弟，居然坦承程伊川偷某僧之说为己使。朱子则更进一步说明伊川的“存养工夫”确是从惠能那里转手得来。这更是和上引程明道的话直接冲突。朱子不讳言新儒家的修养工夫出自禅宗，正是因为这是方法层面的事，无关双方在精神方向上的根本不同。

在世俗伦理方面，新儒家也颇多与新禅宗相通之处。二程语录中有一条云：

> 得此义理在此，甚事不尽？更有甚事出得？视世之功名事业，甚譬如闲。视世之仁义者，甚煦煦孑孑，如匹夫匹妇之为谅也。自视天来大事，处以此理，又曾何足论？[112]

这里所说的是“理”与“事”的关系。其基本意义是：只要人能“顺理”以“应事”，则再大的事也不难应付。儒家是“世教”，自然重视“事”。但是若完全陷溺在此世的“事”中而无超越此世的“理”为依据，这便是隋唐时代的庸俗儒家了。宋代新儒家强调超越之“理”的重要即从佛教的超越的“心”移形换步而来。在前文中，我们曾引了《幻住清规》论“普请”的一段话，其中有云：“但心存道念，身顺众缘，事毕归堂，静默如故。动静二相，当体超然，虽终日为而未尝为也。”然而此中又有重要的不同。佛教的“静”与“动”在方向上是相反的。“静”是

"存心养性",归于空寂;"动"是"身顺众缘",而"心"不在焉。朱子说:

> 惟动时能顺理,则无事时能静;静时能存,则动时得力。……动静如船之在水,潮至则动,潮退则止;有事则动,无事则静。[113]

表面上,"有事则动,无事则静"与新禅宗"动静二相,当体超然"甚为相似,但往深一层看,朱子以船与潮水为喻,即表明新儒家的"动"、"静"是同其方向。其"静时能存"的"理"是肯定"此世"并为"此世"的存在作最后保证的。新禅宗"心存道念"之"道"则是舍离"此世"的,其"动"、"静"显然分成两橛,背道而驰。所以新儒家必须更进一步把"理世界"与"事世界"之间的隔阂打通,这就落到了修养论层次的"敬"字头上,用朱子的话说,即所谓"敬贯动静"[114]。"涵养须用敬"本是程伊川立教的第一要目,但"敬"并不限于"存心养性",以通向价值之源的超越境域,它也是成就此世之"事"的精神凭借。二程语录有一条说:

> 君子之遇事,无巨细,一于敬而已。简细故以自崇,非敬也;饰私智以为奇,非敬也。要之无敢慢而已。语曰:"居处恭,执事敬,虽之夷狄,不可弃也。"然则执事敬者,固为仁之端也。推是心而成之,则"笃恭而天下平"矣。[115]

由于"敬贯动静","敬"也必须成为入世做事的行动原则。朱子说:

> 二先生所论敬字,须该贯动静看方得。夫方其无事而存主不懈者,固敬也;及其应物而酬酢不乱者,亦敬也。故曰:"毋不

> 敬”,“俨若思”,又曰“事思敬”、“执事敬”。岂必以摄心坐禅而谓之敬哉![116]

朱子又在别处解释“敬”的含义说:

> 敬不是万事休置之谓,只是随事专一,谨畏不放逸耳。[117]

依此解释,则“敬”在入世活动中实为一种全神贯注的心理状态。后世中国社会上所强调“敬业”精神便由此而来。这是新儒家伦理中的“天职”观念,颇有可与加尔文教相比观之处,以下当随文附及。

如上篇所论,新禅宗和新道教的入世苦行都强调勤劳、不虚过时光、不作不食等美德。这些美德当然也随着“执事敬”的精神而出现于新儒家的伦理之中。克勤克俭、光阴可惜,这些都是儒家的古训,本无待外求,但是门第时代的儒家伦理对这一方面则重视不足。宋代以来的新儒家重弹古调不但有新的社会含义,而且也很可能受到了新禅宗入世运动的某些暗示。张载论“勤学”有云:

> 学须以三年为期。……至三年,事大纲惯熟。学者又须以自朝及昼至夜为三节,积累功夫。更有勤学,则于时又以为限。[118]

他这里不是泛论“勤学”,而是具体指示学者要把一天分为三节,不间断地“积累功夫”。这似乎是取法于禅宗的“三时坐禅”(黄昏、早晨、晡时)或“三时讽经”(朝课、日中、晚课)。后来朱子屡说功夫须积累,不可间断,又说“早间”、“午间”、“晚间”都可分别“做工夫”(《朱子语类》卷八),这和张载在精神上是完全一致的。清代“理学名臣”曾国

藩也把他的一天治事和读书的时间分为“上半日”、“下半日”和“夜间”三节。[119]新儒家对勤劳实具有更深刻的体认。与张载同时的苏颂(1020—1101)说：

人生在勤，勤则不匮。户枢不蠹，流水不腐，此其理也。[120]

苏氏则更扩大了“勤”的范围，使它成为整个人生的基础。从“勤则不匮”一语来看，他所指的已不限于“勤学”，而包括士、农、工、商各阶层的人了。与“勤”相随而来的还有爱惜时光的意识。石介(1005—1045)尝以爱日勉诸生曰：

白日如奔骥，少年不足恃。汲汲身未立，忽焉老将至。子诚念及此，则昼何暇乎食，夜何暇乎寐。[121]

这种忙迫感在朱子教训门人时更是反复言之。例如他说：

光阴易过，一日减一日，一岁无一岁，只见老大。忽然死着，思量来这是甚则剧，恁地悠悠过了。[122]

新儒家把浪费时间看成人生最大的罪过，和清教伦理毫无二致。在这一问题上新儒家其实也受到了佛教的刺激。所以朱子又说：

佛者曰：“十二时中除了着衣吃饭，是别用心。”夫子亦曰：“造次必于是，颠沛必于是。”须是如此做工夫方得。公等每日只是闲用心，问闲事、说闲话的时节多。问紧要事，究竟自己事底时节少。若是真个做工夫底人，他是无闲工夫说闲话、问

闲事。[123]

朱子引佛家的话尚在引《论语》之前，则新儒家所受新禅宗的启发更无可疑。朱子不但反对“闲”，而且尤其反对“懒”。他说：

某平生不会懒，虽甚病，然亦一心欲向前。做事自是懒不得。今人所以懒，未必是真个怯弱。自是先有畏事之心，才见一事，便料其难而不为。[124]

朱子不但对门人如此说，对他的儿子也是一样。他在《与长子受之》（《朱文公文集·续集》卷八）的家书中再三叮咛其子“不得怠慢”、“不得荒思废业”，必须“一味勤谨”，“夙兴夜寐，无忝尔所生”。新儒家这种伦理对后世有莫大的影响。明初吴与弼“居乡躬耕食力，弟子从游者甚众”。有一次：

陈白沙自广来学，晨光才辨，先生手自簸谷，白沙未起。先生大声曰：“秀才若为懒惰，即他日何从到伊川门下？又何从到孟子门下？”[125]

新儒家的伦理是针对一切人而发的。通过“乡约”、“小学”、“劝农”、“义庄”、“族规”多方面的努力，他们想把这种伦理尽量推广到全社会去。明末清初朱用纯（伯庐）的《治家格言》便是根据程朱伦理而写成的一篇通俗作品，在清代社会中流传极广。新儒家也有相当于“一日不作，一日不食”的伦理观念。范仲淹曾说：

吾遇夜就寝，即自计一日食饮奉养之费，及所为之事。果自

> 奉之费及所为之事相称，则鼾鼻熟寐；或不然，则终夕不能安眠，明日必求所以称之者。[126]

朱子也说：

> 在世间吃了饭后，全不做些子事，无道理。[127]

范、朱的"做事"自然不是指生产劳动。但儒家自孟子以来便强调社会分工，所以只需所做的是对全社会有益之事，而且取予相称，则接受奉养自无可愧。这和清教徒的分工论和工作观依然是很近似的。清教徒认为人都必须工作，必须有"常业"(fixed calling)，然而不是所有的人都从事同一种行业。因此富人也可以提供其他更有用的服务以代替体力劳动，只要他为上帝而努力"做事"就行了。[128]我们只要把"上帝"换成"天理"，便可发现新儒家的社会伦理有很多都和清教若合符节。例如上面所指出的不可浪费光阴，不可说闲话、问闲事，不可懒惰，要夙兴夜寐等，恰好也是韦伯所特别强调的清教伦理中的要项。[129]其最大不同之处仅在超越的根据上面。清教徒以入世苦行是上帝的绝对命令，上帝的选民必须以此世的成就来保证彼世的永生。新儒家则相信有"天理"(或"道")。但"理"既在"事"上，又在"事"中，所以人生在世必须各在自己的岗位上"做事"以完成理分，此之谓"尽本分"[130]。但"做事"并不是消极的、不得已的，应付或适应此世。相反地，做事必须"主敬"，即认真地把事做好。这是一种积极的、动态的入世精神。天理不为尧存、不为桀亡，天地也不会坏，但"人若无道极了"，"此世"又未尝不能毁灭。因此人只有努力成就"此世"，或立德，或立功，或立言，才能保证"不朽"。"彼世"在内而不在外：心安理得，即登天堂；此心不安，即入地狱。新儒家重视"此世"的

成就，但其正统理论则不以“事”的成败为判断“理”之有无的标准。清教徒的“选民前定论”则流于以事业的成功为“德的表征”(symptom of virtue)[131]，朱子和陈亮（同甫）关于王霸的争论，其中心意义即在于此。陈傅良在《答陈同甫》第一书中曾对双方的论点有一极扼要的说明。其言曰：

> 功到成处，便是有德；事到济处，便是有理。此老兄之说也。如此则三代圣贤枉作工夫。功有适成，何必有德；事有偶济，何必有理。此朱丈之说也。如此则汉祖、唐宗贤于盗贼不远。[132]

清教徒的观点便有些近于“功到成处，便是有德；事到济处，便是有理”。这是它与新儒家伦理的另一重要分歧之点。不过我们必须指出，陈亮的观点虽未能取得正统的地位，但在新儒家伦理中始终不失为一伏流，其影响力还是不容忽视的。

“选民前定论”使加尔文教派含有一种精神贵族的意味。根据这一理论，社会上的人分为两大类：一类是少数上帝的选民，他在“此世”替上帝行道；另一类是芸芸众生，他们是永远沉沦的罪人。但在最后审判未到来之前，只有上帝才知道谁已入“选”。因此人人都必须努力争取在此世的成就以证实自己的“选民”身份。早期的加尔文教徒（和后来的清教徒）都对自己的人格有绝大的自负和自信，他们的目的是要在此世建立一个“神圣的社群”(holy community)。这一神圣的使命是上帝特别恩赐给他们的。[133]新儒家并没有“选民”的观念，更不承认世界上大多数人是命定要永远沉沦的。[134]但是从另一角度看，新儒家也未尝没有与加尔文教徒共同之处，这便是他们对社会的使命感。新儒家不是“替上帝行道”，而是“替天行道”；他们要建立的不是“神圣的社群”，而是“天下有道”的社会；他们自己不是“选

民”,而是“天民之先觉”[135];芸芸众生也不是永远沉沦的罪人,而是“后觉”或“未觉”。正是在这种思想的支配之下,新儒家才自觉他们必须“自任以天下之重”(朱子语)。他们对自己的“先觉”角色诚然看得极重,但是他们却不以小我的“先觉”自了为满足,更重要的是“将以此道觉此民”,“足以治天下国家”(二程语)。这和加尔文教对“选民”个人的看法极为相近。“选民”的小我也是全心全意而永无息止地沉浸于塑造世界和社会的任务之中。不过在这一方面新儒家又与加尔文教徒有一大不同的地方,后者相信上帝的“恩宠”(grace)一得即不再失,因此不必战战兢兢地从事性情修养。新儒家则反而接近路德教派的立场,因为路德派强调性情必须不断修养才能长保“恩宠”不致得而复失。[136]但是新儒家的心性修养不是为了个人的解脱,而是为“自任以天下之重”做精神的准备。

4.“以天下为己任”——新儒家的入世苦行

宋代新儒家中范仲淹是最先标举这种“先觉”精神的人。朱子评论本朝人物,独以范仲淹“振作士大夫之功为多”,并说:

> 范文正公自做秀才时便以天下为己任,无一事不理会过。一旦仁宗大用之,便做出许多事业。[137]

欧阳修撰《范公神道碑》也说:

> 公少有大节……慨然有志于天下。常自诵曰:“士当先天下之忧而忧,后天下之乐而乐也。”[138]

从宋代以来,大家一提起范仲淹几乎便会想到上引两条关于他的描

述。“以天下为己任”是朱子对范仲淹的论断。[139]但这句话事实上也可以看作宋代新儒家对自己的社会功能所下的一种规范性的定义(normative definition)。朱子用此语来描述范仲淹则是因为后者恰好合乎这一规范。“士当先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”则是范仲淹自己的话,出于他的《岳阳楼记》。其中“当”字更显然是规范性的语词了。这里我们不妨引用一段西方学人对于加尔文教徒的描述作为对照:

> 加尔文教徒充满着对于自己的人格价值的深刻自觉,对于此世界所负的神圣使命有一种崇高的意识,他自许为千万众生中独蒙上帝恩宠的人,并承担着无限的责任。[140]

两相对照,可见新儒家和加尔文教徒对于自己的期待之高是完全一致的。所不同者,前者把对社会的责任感发展为宗教精神,而后者则把宗教精神转化为对社会的责任感。新儒家以“先觉”自居,他们的社会身份则是“士”(“士”如果做了官便是“士大夫”),所以他们才在主观方面发展出这样高度的自负。这种“士”的宗教精神是新儒家的一个极其显著的特色,这是在南北朝隋唐的儒家身上绝对看不到的。我这样说,其用意绝不是美化新儒家,我只是要指出这一精神的出现确是一个无可否认的历史事实。然而这又不等于说,宋代以来每一个自许为新儒家的人都在道德实践上合乎他们所立下的规范。同样地,我们也不能说每一个加尔文教徒(或清教徒)都在宗教实践上符合了上面所引的典型。更具体地说,范仲淹本人是否随时随地都做到了“以天下为己任”或“先忧后乐”,在这里是一个次要的问题。这个问题只有在研究他本人的生命史时才会真正出现。但是他提出了这一新的“士”的规范之后,很快地便在宋代新儒家之间得到巨大的

回响，以至朱子竟断定他“振作士大夫之功为多”。这一客观事实的本身便充分说明：一个崭新的精神面貌已浮现于宋代的儒家社群之中。后代所指的“宋代士风”不是研究了每一个“士”的个人生命史之后所获得的综合断案，而是“观其大略”的结果。在方法论上，这正是所谓“整体研究法”(holistic approach)，也就是韦伯的“理想型”(ideal type)。[141]

新儒家的特殊精神面貌为什么会不迟不早地单单出现在宋代呢？本篇不能全面地解答这一历史问题。简单地说，此中有外在和内在的两方面因素。外在因素是社会变迁，而尤以中古门第的崩溃为最重要的关键，[142]内在的因素包括了古代儒家思想的再发现。曾子的“仁以为己任”，孟子的“乐以天下，忧以天下”，以及东汉士大夫以“天下风教是非为己任”的精神都对宋代的新儒家有新的启发。[143]但是从本文的观点说，我们还要考虑到佛教的入世转向对新儒家这一特殊精神的可能影响。莱特(Arthur F. Wright)曾提出一个有趣的见解，他认为范仲淹的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”来自大乘佛教的菩萨行。菩萨未度己，先度人，愿为众生承受一切苦难。“先忧后乐”的名言便是菩萨行的俗世翻版。[144]上面已指出，“忧以天下，乐以天下”原见于儒典，但“先后”之说确与菩萨行的精神相近，莱特的说法虽不免以偏概全，但仍值得作进一步的分析。范仲淹早年曾在僧舍读书三年。[145]守鄱阳时，以母忌，预请芝山寺僧诵《金刚经》[146]；守杭州时鼓励诸佛寺大兴土木[147]，平时且与高僧有往来[148]。以此推之，如果他受有佛教影响自是情理中事。不过，仅凭这一句话，我们还不能遽下断语。但是惠洪(觉范，1071—1128)《冷斋夜话》却保存了一则王安石的语录，对于我们所要讨论的问题大有帮助。据我所知，这则语录似乎没有受到史学家的重视，所以值得加以介绍。原文共说三件事，兹摘抄其中与佛教有关的两条如下：

> 朱世英言："予昔从文公定林数夕，闻所未闻。"……曰："成周三代之际圣人多生吾儒中，两汉以下圣人多生佛中。"此不易之论也。又曰："吾止以雪峰一句作宰相。"世英曰："愿闻雪峰之语。"公曰："这老子尝为众生作什么！"[149]

惠洪为江西人，王安石死时（1086 年）已 16 岁，是有名的诗僧，后来王安石次女（蔡卞妻）曾戏呼他为"浪子和尚"[150]。朱世英也是王安石的同乡[151]，大约年长于惠洪，故能在安石晚年从游于金陵定林寺[152]。惠洪与朱世英关系甚密，《石门文字禅》卷十五有赠朱世英诗三首可证，所以这则记王安石之语是可信的。[153]上引语录第一条认为汉以后圣人多出于佛教，恐是安石平时持论如此，否则何以曾巩会疑心安石"所谓经者，佛经也"（见《临川先生文集》卷七十三《答曾子固书》）？语录第二条尤其重要。王安石在此已明白承认他肯出任宰相是受了新禅宗的精神感召。"尝为众生作什么"正是菩萨行的精神。雪峰是雪峰义存（822—908），赐号"真觉大师"，乃青原五世法孙[154]。云门文偃（864—949）是他的法嗣，创云门宗，大盛于北宋。雪峰本人尤以爱众生著称，惠洪撰《送僧乞食序》，也特别说到"爱众如雪峰"[155]。王安石这一思想在他的诗词中可以获得印证。《题半山寺壁二首》之二的末两句云：

> 众生不异佛，佛即是众生。[156]

《望江南归依三宝赞》第一首曰：

> 归依众，梵行四威仪。愿我遍游诸佛土，十方贤圣不相离。

永灭世间痴。

第四首云：

三界里，有取德灾危。普愿众生同我愿，能以空有善思惟。三宝共住持。[157]

在这些诗词中，他不但表现了尊敬“众生”，普度“众生”的愿望，而且也明说佛、菩萨是“贤圣”。有了这些直接证据，我们可以毫不迟疑地承认上引两语录确出自王安石之口了。[158]王安石和范仲淹一样，也是一个以“以天下为己任”自许的人。他为了禅宗和尚一句话而“做宰相”，从此引起了一番惊天动地的改革事业，这岂不正是“先天下之忧而忧”的精神的具体表现吗？[159]

范仲淹和王安石是北宋新儒家的典范人物，但他们都间接或直接地受到佛教入世转向的激动。范仲淹的“先忧后乐”之说如果与佛教有牵涉，其来源恐怕还不是大乘菩萨行的一般影响，而是新禅宗对菩萨行的入世化，如雪峰所说：“这老子尝为众生作什么！”宋代的新禅宗仍然有极大的影响力，而且比唐代更入世了。北宋契嵩和南宋大慧宗杲（1089—1163）甚至已更进一步肯定了“事父事君”[160]。总之，到了宋代新禅宗和新儒家已二流汇合，以入世苦行的精神而言，已愈来愈不容易清楚地划分界限了。所以比较全面地看，中国近世的宗教转向，其最初发动之地是新禅宗，新儒家的运动已是第二波；新道教更迟，是第三波。新道教一方面继承了新禅宗的入世苦行，如“不作不食”、“打尘劳”（“尘劳”也是禅宗用语），另一方面又吸收了新儒家的“教忠教孝”。这便是唐宋以来中国宗教伦理发展的整个趋势。这一长期发展最后汇归于明代的“三教合一”[161]，可以说是事有

必至的。从纯学术思想史的观点说，“三教合一”的运动也许意义并不十分重大，然而从社会伦理和通俗文化（popular culture）的观点说，则这一运动确实是不容忽视的。[162]

宋代的新儒家已不复出自门第贵族，他们的“天下”和“众生”是指社会上所有的人而言的，包括所谓士、农、工、商的“四民”。士自然仍是“四民之首”，其社会地位高于其他三民，但至少像南北朝以来“士庶区别，国之章也”[163]那种情况已不存在了。张载《西铭》中的“民吾同胞”四字便是新儒家这一思想的最扼要的陈述。从新儒家的理论说，四民只代表职业上的分化，而不足以表示道德品质的高下。以“天民之先觉”自居的新儒家对于四民中之未“觉”者是一视同仁的。范仲淹的《四民诗》[164]可为明证；此诗不但对“士”中的“小人”有很严厉的斥责，而且对“吾商苦悲辛”也表示深厚的同情。总之，新儒家伦理中关于理欲、义利之辨是具有普遍性的，绝不是为某一特殊社会阶层或集团的利益而特别设计的。至于它事实上曾如何为某些人群所利用，那应当是另外一个问题。新教伦理确曾有助于资本主义的发展，但加尔文和其后的英国清教徒在立教时所考虑的也还是普遍性的宗教道德问题。清教徒文献中谴责追求财货的说词是数之不尽的。他们可以说和新儒家同样地严于理欲、义利之辨。他们所提倡的勤俭、诚实、严肃等美德也许适合了资本主义的需要，可是他们的伦理系统绝不是为资产阶级而特别设计的。[165]事实上，任何宗教或道德系统以至社会理论都可以被某些人群利用，以致完全违背了它原来的意向，马克思主义也不是例外。澄清了这一点，我们便不必急于为新儒家寻找某一特定的社会根源，譬如把它笼统地看作是属于某一特殊社会阶层的意识形态。然而这又不是说个别的新儒家的社会属性完全不会影响到他对于新儒家伦理某些方面的理解。在这个层面上，没有任何一般性的公式可以取代具体的个案研究。

新儒家立教必须以四民为对象也和佛教的挑战有关。佛教在中国社会上是无孔不人的。朱子说得最透彻：

> 佛氏乃为逋逃渊薮，今看何等人，不问大人、小儿、官员、村人、商贾、男人、妇人，皆得入其门。最无状是见妇人便与之对谈。如杲老与中贵、权要及士大夫皆好。汤思退与张魏公如水火，杲老与汤、张皆好。又云：杲老乃是禅家之侠。[166]

这一段话颇足说明佛教的社会基础之广大。新儒家起而与新禅宗相竞，自不能不争取社会上各阶层、各行业的人民，包括绝大多数不识字的人在内。所以早在宋代新儒学初兴时，张载已说：

> 凡经义不过取证明而已，故虽有不识字者，何害为善？[167]

这种说法不但开陆象山一派的先河，而且明显地表示新儒家立教的对象是所有的人，不是某一特殊阶层。张载又说：

> 利之于民，则可谓利。利于身、利于国，皆非利也。利之言利，犹言美之为美。利诚难言，不可一概而论。[168]

这番话是答复学生的问题，可见他所关怀的对象不是“士”阶层而是所有的“民”。张载不但不许“士”本身谋“利”，也不许国家（即政府）与“民”争“利”。只有“利”于全“民”者才是正当的“利”。这是和他的“民吾同胞”的用意一贯的。新儒家内部虽有各种流派的分歧，但在“民吾同胞”这一个基调上却是完全一致的。

新儒家伦理的普遍性不但表现在对“众生”一视同仁的态度上，

而且也表现在重建社会秩序的全面要求上(用他们的名词说,即所谓“经世”)。程、朱以《大学》为“初学入德之门”,其用意显然是首先确定革新世界的规模,因为《大学》从格致诚正一直推到修齐治平,对天下之事无一件放过。程、朱硬改“亲民”为“新民”,尤足以显示其建立新秩序的意向。朱子《集注》曰:

新者,革其旧之谓也。

这是新儒家全面“革新”的正式宣言,决不可等闲视之。陆象山和王阳明对《大学》的解释与程、朱大异,但无不接受这一基本纲领。[169]陆象山常说“道外无事,事外无道”(《象山先生全集》卷三四)又说“宇宙内事是己分内事”(卷二二),用意都一贯。就这一点说,新儒家的“经世”也许更接近加尔文教派重建“神圣社群”(Holy Community)的积极精神。加尔文派要在此世建立一个全面基督化的社会,从教会、国家、家庭、社会、经济生活,到一切公和私的个人关系,无一不应根据上帝的意旨和《圣经》而重新塑造。[170]当然,由于客观条件的不同,更由于加尔文教有严密的组织,与新儒家根本不同型,双方改造世界的具体内容、过程和成绩都无从比较。但仅以主观向往而言,我们不能不承认两者之间确有肖似之处。新儒家的“经世”在北宋表现为政治改革,南宋以后则日益转向教化,尤以创建书院和社会讲学为其最显著的特色。[171]由于这一转变,新儒家伦理才逐渐深入中国人的日常生活之中而发挥其潜移默化的作用。在这一关键上,我们必须略略交代一下程朱和陆王这两大宗派分化的意义。

5. 朱陆异同——新儒家分化的社会意义

朱、陆思想的异趋不在本篇的讨论范围之内。上文已指出,新儒

家各派的“经世”理想是一致的，他们都想在“此世”全面地建造一个儒家的文化秩序。同时，他们也同样都以“天民之先觉”自居，把“觉后觉”(包括士、农、工、商四民)看作是当仁不让的神圣使命。但是在怎样去进行“觉后觉”的具体程序上，各家之间却存在着严重的分歧。以所谓朱陆异同而言，朱子可以说是专以“士”为施教的直接对象。他认为只有先使“士”阶层普遍觉醒，然后才能通过他们去教化其他的三“民”。他的“理欲之辨”、“义利之辨”首先便是对“士”所施的当头棒喝。在有机会的时候，譬如上封事和经筵讲义，他当然也不放弃向皇帝讲“正心诚意”。不过这种机会毕竟不多。无论如何，我们可以断定，朱子的直接听众是从“士”到大臣、皇帝的上层社会。他的文集和语录都可以为这一论断作证。他在《行宫便殿奏札二》说：

> 盖为学之道莫先于穷理，穷理之要必在于读书。读书之法莫贵于循序而致精，而致精之本则又在于居敬而持志。此不易之理也。[172]

这是他的“读书穷理”的基本教法。这种话只能是对“士”和“士”以上的人而说的，对于不识字或识字很少的人便毫无意义了。陆象山则显与朱子不同，他同时针对“士”和一般民众而立教。不可否认地，象山的注意力主要还是集中在“士”的身上，但是他也常常直接向社会大众传教。以他的两次著名的公开演讲为例：第一次是淳熙八年(1181 年)应朱子之请在白鹿洞书院讲“君子喻于义，小人喻于利”。这是专对“士”的训诫，其意在劝勉诸生“辨其志”，不要为科举利禄而读圣贤之书。[173]第二次是绍熙三年(1192 年)给吏民讲《洪范·五皇极》一章。这是群众大会上的讲话，除了官员、士人、吏卒之外，还有百姓五六百人。其主旨谓为善即是“自求多福”，不必祈求神佛。但

值得注意的是：他的主要哲学理论也在这次通俗演讲中透露了出来，即要人"复其本心"。他在讲词中特别指出：

> 若其心正、其事善，虽不曾识字亦自有读书之功。其心不正、其事不善，虽多读书有何所用？用之不善，反增罪恶耳！[174]

这是他信仰极坚的话，他从内心深处感到"士大夫儒者视农圃间人不能无愧"(《象山先生全集》卷三四)。在这种地方，他非常像马丁·路德，后者也深信一个不识字的农民远比神学博士更能认识上帝。[175]所以象山居乡讲学也是面对社会大众。《年谱》淳熙十三年条记载：

> 既归，学者辐辏。时乡曲长老亦俯首听诲。每诣城邑，环坐率二三百人，至不能容徙(按：疑是"滕"字之误)寺观。县官为设讲席于学宫，听者贵贱老少溢塞途巷。从游之盛，未见有此。[176]

我们必须知道他的听众中有许多不识字的人，才能真正了解他为什么坚持要立一种"易简"之教。他的哲学理论也像禅宗和尚所说的，是"佛法无多子"。但是他的巨大的吸引力并不来自理性的思辨，而来自真挚动人的情感。这是后世读他的文字的人所无法感受得到的。他在白鹿洞演讲时"说得来痛快，至有流涕者。元晦深感动，天气微冷而汗出挥扇"[177]。他在荆门讲《洪范》也使人"有感于中，或为之泣"[178]。他的学生记他讲学的情形说：

> 听讲诸生皆俯首拱听，非徒讲经，每启发人之本心也。间举经语为证，音吐清响，听者无不感动兴起。[179]

他自己也明白地承认：

> 吾之与人言，多就血脉上感动他。故人之听之者易。[180]

诉诸情感而不诉诸理智，这是他的社会讲学的特色，也是他的真本领之所在。以传教的方式而言，他太像一个基督教的牧师了。这和朱子的“读书穷理”形成了强烈的对比！他对自己的“易简之教”具有无比的信念，因为它的真实性已在群众的情感反应上获得了无数次的证验。这种信念绝不是朱子“先博后约”的理智取向所能撼得动的。他说朱子“学不见道，枉费精神”[181]，也使我们自然联想到马丁·路德对伊拉斯谟(Erasmus)的态度。[182]总之，朱子的听众是“士”，所以必以“致知穷理”为新儒学的入手处；陆象山的听众包括了不识字的大众，所以他强调只要人信得及“先立其大者”一句话便已优入圣域。多读书不但无用，甚至“反增罪恶”。朱陆的分歧并不反映任何阶级利益的差异，但却和他们两人的家庭背景与社会经验的不同有关。朱子出身于士大夫的家庭，他的生活经验始终未出“士”的圈子之外。陆象山则“家素贫，无田业，自先世为药肆以养生”[183]。不但如此，据他的回忆，“吾家合族而食，每轮差子弟掌库三年，某适当其职，所学大进”[184]。可见陆家是商人出身，象山也富于管家的经验，直接和不识字的下层人民打过交道。如果他的回忆可信，那么他的学问并不是完全从书本上得来的。朱子和他的学生曾讨论到陆象山的社会背景：

> 问：吾辈之贫者，令不学子弟经营，莫不妨否？曰：止经营衣食亦无甚害。陆家亦作铺买卖。[185]

宋代商业已相当发达，士商之间的界限有时已不能划分得太严格，因此新儒家也不得不有条件地承认“经营衣食”的合法性了。不过朱子在这条语录的后半段仍然多少流露了他对“以利存心”的戒惧心理。这本不足为异，清教徒的态度也是如此。从社会史的角度看，朱陆异同并不能在纯哲学的领域内求得完满的解答。早在南宋时代，新儒家的伦理已避不开商人问题的困扰了。

但南宋毕竟仍是士阶层居于领导位置的社会。陆象山一派在缺乏社会组织的支持的情形下，是不容易在民间大行其道的。程、朱一派专在士阶层中求发展，终于成为新儒家的正统。直到明代王阳明出现以后，陆、王才真正能和程、朱分庭抗礼，并且威胁到程、朱的正统地位。但这一新形势的造成也同样不能孤立地从思想史上得到完整的说明。最重要的是明代中叶以后四民关系上已发生了实质上的改变。关于这一点，我们将留在下篇中讨论。以下略述王阳明儒家伦理的新倾向以结束本篇。

王阳明的“致良知”教也是以“简易直接”为特色，但他的思想并不是直接从陆象山的系统中发展出来的。相反地，他的“良知”二字是和朱子“格物致知”的理论长期奋斗而获得的。朱子的“格物致知”本以读书为重点，是对于士阶层所立的教法。但天下的书是读不尽的，外在的事物更是格不尽的。若必待格物至一旦“豁然贯通”之境才能明理，才能做圣人，那么不但一般不识字的人将永远沉沦，绝大多数读书人恐怕也终生无望。所以王阳明二十一岁格竹子失败后便只好“叹圣贤是做不得的，无他大力量去格物”[186]了。但三十七岁时他在龙场顿悟还是起于“格物致知”四字。这时他“始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者，误也”[187]。“致良知”之说当然可以在哲学上有种种深邃繁复的论证，但是从本篇的观点说，它的起源还是很简单的。王阳明仍然要继续新儒家未竟的“经世”大业。[188]他本人虽

然和朱子一样，出身于士大夫的背景，但由于时代的影响，他必须同时以“四民”为立教的对象。因此他说：

> 你们拿一个圣人去与人讲学，人见圣人来，都怕走了，如何讲得行？须做得个愚夫愚妇，方可与人讲学。[189]

又说：

> 我这里言格物，自童子以至圣人皆是此等工夫。但圣人格物，便更熟得些子，不消费力。如此格物，虽卖柴人亦是做得。虽公卿大夫，以至天子，皆是如此做。[190]

良知教之所以能风靡天下正因为它一方面满足了士阶层谈“本体”、说“工夫”的学问上的要求，另一方面又适合了社会大众的精神需要。大体言之，王阳明死后，浙中和江右两派发展了前一方面，泰州学派则发展了后一方面。泰州学派的创始人王艮（1483—1541）初为灶丁，后又从父经商于山东。以一个经商的人而能在儒学中别树一帜，这是前所未有的事（陆象山本人并未经商）。泰州门下有樵夫、陶匠、田夫，尤足说明王阳明以来新儒家伦理确已深入民间，不再为士阶层所专有了。最值得注意的是陶匠韩贞，《明儒学案》卷三十三说他：

> 以化俗为任，随机指点农工商贾，从之游者千余。秋成农隙，则聚徒谈学，一村毕，又之一村。

这种以农工商贾为基本听众的大规模布道是陆象山时代所不能想象的事。王学之所以能产生这样广大的社会影响，实不能不归功于王

阳明的教法。"良知说"的"简易直接"使它极易接受通俗化和社会化的处理,因而打破了朱子"读书明理"之教在新儒家伦理和农工商贾之间所造成的隔阂。所以王艮能"指百姓日用,以发明良知之学"。王阳明以来有"满街都是圣人"之说。此说解者纷纭,其实乃表示儒家入世承当的伦理非复士阶层所独有,而已普及于社会大众。法朗克(Sebastian Franck)对宗教革命的精神曾有以下的概括语:"你以为你已逃出了修道院,但现在世上每一个人都是终身苦修的僧侣了。"这是说中古寺院中的出世清修已转化为俗世众生的入世苦行了。新禅宗的"若欲修行,在家亦得,不由在寺"和王学的"满街圣人"都恰好是和此语东西互相交映。[191]清代焦循曾对"良知"学的社会含义提出一个看法。他说:

> 余谓紫阳之学所以教天下之君子;阳明之学所以教天下之小人……至若行其所当然,复穷其所以然,诵习乎经史之文,讲求乎性命之本,此惟一二读书之士能之,未可执颛愚顽梗者而强之也。良知者,良心之谓也。虽愚不肖、不能读书之人,有以感发之,无不动者。(《雕菰集》卷八《良知论》)

焦循文中的传统偏见可以不论,他所划分的朱子和阳明的界线也颇不恰当,但是他的确看出了一个问题:即朱子之学是专对"士"说教的,而阳明之学则提供了通俗化的一面,使新儒家伦理可以直接通向社会大众。这确是阳明学的历史意义之所在。新儒家之有阳明学,正如佛教之有新禅宗:佛教在中国的发展至新禅宗才真正找到了归宿;新儒家的伦理也因阳明学的出现才走完了它的社会化的历程。黄宗羲批评浙中的王畿"跻阳明而为禅"(《明儒学案》卷三十四),这些话都有充分的根据。但是从另一角度看,这也正是新儒家对新禅

宗入室操戈的必然结果。新禅宗是佛教入世转向的最后一浪，因为它以简易的教理和苦行精神渗透至社会的底层。程朱理学虽然把士阶层从禅宗那边扳了过来，但并未能完全扭转儒家和社会下层脱节的情势。明代的王学则承担了这一未完成的任务，使民间信仰不再为佛道两家所完全操纵。只有在新儒家也深入民间之后，通俗文化中才会出现三教合一的运动。明乎此，则阳明后学之“近禅”便不值得大惊小怪了。

《传习录拾遗》第十四条云：

> 直问：“许鲁斋言学者以治生为首务。先生以为误人，何也？岂士之贫，可坐守不经营耶？”先生曰：“但言学者治生上，尽有工夫则可。若以治生为首务，使学者汲汲营利，断不可也。且天下首务，孰有急于讲学耶？虽治生亦是讲学中事。但不可以之为首务，徒启营利之心。果能于此处调停得心体无累，虽终日作买卖，不害其为圣为贤。何妨于学？学何贰于治生？”

新儒家伦理在向社会下层渗透的过程中，首先碰到的便是商人阶层，因为16世纪已是商人非常活跃的时代了。“士”可不可以从事商业活动？这个问题，如前文所示，早在朱子时便已出现，但尚不十分迫切。到了明代，“治生”在士阶层中已成一个严重问题。有一则明人告诫子孙的“家规”说：

> 男子要以治生为急，农工商贾之间，务执一业。[192]

明白了这一背景，我们才能理解为什么王阳明的学生竟一再向他提出这一点，并显然不满意他第一次所给的答案——“许鲁斋谓儒者以

治生为先之说亦误人"[193]。这是一个非常值得注意的现象,下篇还要继续有所讨论。更可注意的是:阳明第二次的答案比第一次要肯定得多,尽管他仍不能同意"治生为首务"。现在他竟说:"果能于此处调停得心体无累,虽终日做买卖,不害其为圣为贤。"我们无法想象朱子当年会说这样的话,把做买卖和圣贤等同起来。"心体无累"即"良知"作主之意。阳明教人致吾心之良知于事事物物。"做买卖"既是百姓日用中之一事,它自然也是"良知"所当"致"的领域。阳明的说法是合乎他的"致良知"之教的。可见从朱子到阳明的三百年间,中国社会发生了变化,儒家伦理也有了新的发展。这些变化和发展便是下篇所要讨论的主题。

下　篇

中国商人的精神

宋代以来,商业的发展是中国史上一个十分显著的现象,明清时代尤然。关于这一方面的情况,近几十年来中外史学家已有大量的专题研究。本篇的讨论以商人的精神凭借和思想背景为主要对象,在时限上大致以16世纪至18世纪为断,也就是从王阳明到乾、嘉汉学这一段时期。至于商业发展的本身,此篇完全不拟涉及。

1. 明清儒家的"治生"论

让我们先引清代沈垚(1798—1840)关于宋代以来商人社会功能的变迁的一段观察,以为讨论的起点。沈垚在《费席山先生七十双寿序》中说:

> 宋太祖乃尽收天下之利权归于官，于是士大夫始必兼农桑之业，方得赡家，一切与古异矣。仕者既与小民争利，未仕者又必先有农桑之业方得给朝夕，以专事进取，于是货殖之事益急，商贾之势益重。非父兄先营事业于前，子弟即无由读书以致身通显。是故古者四民分，后世四民不分。古者士之子恒为士，后世商之子方能为士。此宋、元、明以来变迁之大较也。天下之士多出于商，则纤啬之风益甚。然而睦姻任恤之风往往难见于士大夫，而转见于商贾，何也？则以天下之势偏重在商，凡豪杰有智略之人多出焉。其业则商贾也，其人则豪杰也。为豪杰则洞悉天下之物情，故能为人所不为，不忍人所忍。是故为士者转益纤啬，为商者转敦古谊。此又世道风俗之大较也。[194]

这篇文字近人曾屡引之以说明宋元以后商人地位的变化[195]或科举制度的经济基础，[196]但由于它对于本篇的主旨特别具有重要性，所以值得予以更严肃的注意。首先必须指出，沈垚是一个乡试多次失败的寒士，他的话因此不免有激愤的成分。[197]不过整个地看，他的论点是有充分的历史根据的。上引的文字中包含了两个主要论点：一、宋以后的士多出于商人家庭，以致士与商的界线已不能清楚地划分。二、由于商业在中国社会上的比重日益增加，有才智的人便渐渐被商业界吸引了过去。又由于商人拥有财富，许多有关社会公益的事业也逐步从士大夫的手中转移到商人的身上。沈垚的用语略嫌过重，且统宋、元、明、清而言之，也失之笼统。但若把这一段文字看作是对16至18世纪中国社会的描写，则大致可以成立。他在此“序”的结尾处又再度强调：

> 元、明来，士之能致通显者大概藉资于祖、父，而立言者或略

之。则祖、父治生之瘁，与为善之效皆不可得见。

可知沈垚对士的生活问题的关切确是发乎内心。这当然是和他自己的生活经验分不开的。不但如此，他在"与许海樵"的几十封信中曾两度讨论到士的"治生"问题。其中一书云：

宋儒先生口不言利，而许鲁斋乃有治生之论。盖宋时可不言治生，元时不可不言治生，论不同而意同。所谓治生者，人己皆给之谓，非瘠人肥己之谓也。明人读书却不多费钱，今人读书断不能不多费钱。[198]

在中篇论新儒家伦理时，我们看到士的问题早在朱子和王阳明的时代便已出现。阳明的弟子并且先后两次向老师问到许衡关于"治生"[199]的意见。现在沈垚又一再提及此说，可见这是明、清儒学中一重要公案。下面我将别引王阳明和沈垚之间的几位儒者的看法，以进一步讨论此一公案。这一讨论一方面可以使我们了解王阳明以后儒家伦理的新动向，另一方面也有助于说明士商关系的微妙变化。清初唐甄(1630—1704)在《养重》一文中说：

苟非仕而得禄，及公卿敬礼而周之，其下耕贾而得之，则财无可求之道。求之，必为小人矣。我之以贾为生者，人以为辱其身，而不知所以不辱其身也。[200]

唐甄宗主王阳明之学，但晚年转而经商。此文正是辩解他的"以贾为生"是为了保全自己人格的尊严。这一态度在明、清的儒家之中是有代表性的。全祖望(1705—1755)《先仲父博士府君权厝志》云：

吾父尝述鲁斋之言，谓为学亦当治生。所云治生者，非孳孳为利之谓，盖量入为出之谓也。[201]

钱大昕(1728—1804)《十驾斋养新录》卷十八有“治生”一条，也引许鲁斋之说，予以肯定。他的结论说：

与其不治生产而乞不义之财，毋宁求田问舍而却非礼之馈。

由全、钱两人的口气来判断，他们似乎已无朱子、王阳明的顾虑，深恐一涉及“经营”或“治生”便于“道”或“学”有妨。相反地，他们好像很同情许衡以“治生”为“先务”的观点。如中篇所论，明代士大夫在家规中已强调“男子要以治生为急”，则清代更不难推见。关于这一点，还是沈垚讲得最透彻。他在《与许海樵》的另一封信中说：

衣食足而后责以礼节，先王之教也。先办一饿死地以立志，宋儒之教也。饿死二字如何可以责人？岂非宋儒之教高于先王而不本于人情乎？宋有祠禄可食，则有此过高之言。元无祠禄可食，则许鲁斋先生有治生为急之训。

又说：

若鲁斋治生之言则实儒者之急务，能躬耕者躬耕，不能躬耕则择一艺以为食力之计。宋儒复生于今，亦无以易斯言。[202]

沈垚的话在清代儒家中有代表性。他所强调的是士必须在经济生活

上首先获得独立自足的保证，然后才有可能维持个人的尊严和人格。但是最有意义的则是陈确（1604—1677）在1656年（丙申）所写的《学者以治生为本论》，这是正式讨论许衡“治生”说的一篇文献。陈确说：

> 学问之道，无他奇异，有国者守其国，有家者守其家，士守其身，如是而已。所谓身，非一身也。凡父母兄弟妻子之事，皆身以内事。仰事俯育，决不可责之他人，则勤俭治生洵是学人本事。……确尝以读书、治生为对，谓二者真学人之本事，而治生尤切于读书。……唯真志于学者，则必能读书，必能治生。天下岂有白丁圣贤、败子圣贤哉！岂有学为圣贤之人而父母妻子之弗能养，而待养于人者哉！鲁斋此言，专为学者而发，故知其言之无弊，而体其言者或不能无弊耳。[203]

这篇文字之所以特别值得重视是因为它正式针对着王阳明的观点——“许鲁斋儒者以治生为先之说亦误人”——提出了尖锐的反驳。照他的说法，儒者为学有二事，一是“治生”，二是“读书”，而“治生”比“读书”还要来得迫切。陈确所提出的原则正是：士必须先有独立的经济生活才能有独立的人格。而且他强调每一个士都必须把“仰事俯育”看作自己最低限度的人生义务，而不能“待养于人”。这确是宋明理学比较忽视的一个层次。因此陈确重视个人道德的物质基础，实可看作儒家伦理的一种最新的发展。在清代具有代表性的儒家之中，倾向于这种见解者颇不乏其人。

陈确是明遗民，他的话自然隐含有不仕异族的意味。但是我们也不能过分夸大历史背景的特殊性，因而忽视这一新伦理观的普遍性。我们都知道陈确反对将“天理”和“人欲”予以绝对地对立化。他

的“人欲正当处即天理”[204]和上引“治生”的说法基本上是同条共贯的。尤其值得注意的是后来戴震(1724—1777)在《孟子字义疏证》中所说的理欲关系,和陈确几乎如出一辙,这更不能视为偶然的巧合。[205]陈确虽然重视士的个人,却并未忘记士对国家社会的责任感。他在《私说》中说:

> 或复于陈确子曰:子尝教我治私矣。无私实难。敢问君子亦有私乎?确曰:有私。有私何以为君子?曰:有私所以为君子。惟君子而后能有私,彼小人者恶能有私乎哉!……惟君子知爱其身也,惟君子知爱其身而爱之无不至也。曰:焉有(爱?)吾之身而不能齐家者乎!不能治国者乎!不能平天下者乎!君子欲以齐、治、平之道私诸其身,而必不能以不德之身而齐之治之平之也。

又曰:

> 彼古之所谓仁圣贤人者,皆从自私之一念,而能推而致之以造乎其极者也。而可曰君子必无私乎哉![206]

把《私说》和《学者以治生为本论》合起来读,我们便能认识到他对儒家思想的新贡献之所在。宋明的新儒家因为受到新禅宗的冲击,不免偏向于个人的心性修养。陈确的时代禅宗的威胁已不十分严重,因此他的重点便转移到个人的经济保障方面来了。总之,陈确相对肯定了人的个体之“私”,肯定了“欲”,也肯定了学者的“治生”,这多少反映了明清之际儒家思想的一个新的变化。[207]从陈确、全祖望到戴震、钱大昕以至沈垚,儒家思想关于个人的社会存在的问题,似乎

正在酝酿着一种具有近代性格的答案。一个儒家的人权观点已徘徊在突破传统的边缘上，大有呼之欲出之势了。

2. 新四民论——士商关系的变化

由于明清儒者对"治生"、"人欲"、"私"都逐渐发生了不同的理解，他们对商人的态度因此也有所改变。而且16世纪以后的商业发展也逼使儒家不能不重新估价商人的社会地位。首先我们要引用王阳明在1525年（乙酉）为商人方麟（节庵）所写的一篇墓表，以见儒家在四民论上的微妙变化。王阳明《节庵方公墓表》略云：

> 苏之昆山有节庵方公麟者，始为士，业举子。已而弃去，从其妻家朱氏居。朱故业商，其友曰："子乃去士而从商乎？"翁笑曰："子乌知士之不为商，而商之不为士乎？"……顾太史九和云："吾尝见翁与其二子书，亹亹皆忠孝节义之言，出于流俗，类古之知道者。"阳明子曰："古者四民异业而同道，其尽心焉，一也。士以修治，农以具养，工以利器，商以通货，各就其资之所近，力之所及者而业焉，以求尽其心。其归要在于有益于生人之道，则一而已。士农以其尽心于修治具养者，而利器通货犹其士与农也。工商以其尽心于利器通货者，而修治具养，犹其工与农也。故曰：四民异业而同道。……自王道熄而学术乖，人失其心，交骛于利，以相驱轶，于是始有歆士而卑农，荣宦游而耻工贾。夷考其实，射时罔利有甚焉，特异其名耳。……吾观方翁士商从事之喻，隐然有当于古四民之义，若有激而云然者，呜呼！斯义之亡也，久矣，翁殆有所闻欤？抑其天质之美而默然有契也。吾于是而重有感也。"[208]

我们详引此表,因为它可以说是新儒家社会思想史上一篇划时代的文献。此文的历史意义可以从几方面来说明。第一,方麟的活动时期当在15世纪下半叶。他弃去举业转而经商,这正是后世"弃儒就贾"的一个较早的典型。关于这一点,留待下文再说。第二,方麟早年是"士"出身,曾充分地受到儒家思想的熏陶,他在改行之后便自然把儒家的价值观带到"商"的阶层中去了。所以他给两个儿子写的信"皆忠孝节义之言,出于流俗,类古之知道者"。这便提供了一个具体的例证,说明儒家伦理是怎样和商人阶级发生联系的。这当然不是两者沟通的唯一渠道,但确是最重要的渠道之一。第三,同时也是最有意义的一点,即王阳明本人对儒家四民论所提出的新观点。这篇"墓表"是王阳明卒前三年所作,可以代表他的最后见解。本文中篇曾引及他第二次讨论"治生"问题,提出了"虽终日作买卖,不害其为圣贤"之说。这条语录的时代虽不能定,但却与"墓表"的意见一致,可见阳明此篇绝非世俗的敷衍之作,而代表他的真正看法。他说:"古者四民异业而同道,其尽心焉,一也。"这是一个全新的命题,虽然它以"托古"的姿态出现。大体上此文"托古"之意正与所谓"拔本塞源论"[209]相同,思路也相通,撰写的时间复相去不远。其最为新颖之处是在肯定士、农、工、商在"道"的面前完全处于平等的地位,更不复有高下之分。"其尽心焉,一也"一语,即以他特殊的良知"心学"普遍地推广到士、农、工、商四"业"上面。他在同一年(1525年,乙酉)所写的《重修山阴县学记》中说:

> 夫圣人之学,心学也;学以求尽其心而已。(《阳明全书》卷七)

可见"尽心"两字的分量之重。商贾若"尽心"于其所"业"即同是为"圣人之学",绝不会比士为低。这是"满街都是圣人"之说的理论根

据。相反地，“墓表”中且明白地指出，当时的“士”好“利”尤过于商贾，不过异其“名”而已。因此，他要彻底打破世俗上“荣宦游而耻工贾”的虚伪的价值观念。王阳明以儒家宗师的身份对商人的社会价值给予这样明确的肯定，这真不能不说是新儒家伦理史上的一件大事了。

王阳明“古者四民异业而同道”和沈垚“古者四民分，后世四民不分”其实说的是同一事，尽管字面上几乎完全相反。他们都是针对着士商之间的界线已渐趋模糊这一社会现象而立论的。所不同者，王阳明从儒家理想社会的观点出发而托于古，沈垚则以历史事实为根据而指出古今之异。阳明的新四民论并不只是一个抽象的理论。通过泰州学派王艮（1483—1541）的社会讲学，这个理论已实际上传播到商贾农工的身上。王栋（1503—1581）追述他的老师王艮的讲学功绩说：

> 自古农工商贾虽不同，然人人皆可共学。……汉兴惟记诵古人遗经者起而为经师，更相授受。于是指此学独为经生文士之业，而千古圣人原与人人共明共成之学，遂泯没而不传矣。天生我先师（按：指王艮），崛起海滨，慨然独悟，直起孔、孟，直指人心，然后愚夫俗子不识一字之人皆知自性自灵，自完自足，不假闻见，不烦口耳。而二千年不传之消息，一朝复明。先师之功可谓天高地厚矣。[210]

可证王艮所传的即是阳明的“四民异业而同道”之教。王栋所言纵略有夸张，但当不至与事实相去太远。岛田虔次研究泰州学派，以为与商业发达、庶民兴起有密切关系，并引此条语录代表中国近代精神的一个最高潮，这是很可以成立的历史断案。[211]

另一方面，沈垚所说的“后世四民不分”也是明中叶以来受到广泛注意的一个社会现象。归有光（1507—1571）《白庵程翁八十寿序》云：

> 新安程君少而客于吴，吴之士大夫皆喜与之游。……古者四民异业，至于后世而士与农商常相混。……程氏……子孙繁衍，散居海宁、黟、歙间，无虑数千家，并以读书为业。君岂非所谓士而商者欤？[212]

归有光的“士与农商常相混”与沈垚“四民不分”如出一口，但前者是16世纪的人，可见这一现象起源之早及持续之久。尤可注意者，此文在“士而商”、“商而士”之上都加上“所谓”两字，表示这两句话已是当时流行的成语。明代中叶以后，士与商之间已不易清楚地划界线了。程白庵是新安人，即属于著名的“新安商人”或“徽商”的集团。这一地区与儒家伦理的关系尤其密切，下文当再申论。事实上，明清作者所谓“四民不分”或“四民相混”，主要都是讲士与商的关系。明清社会结构的最大变化便发生在这两大阶层的升降分合上面。不但士人早已深刻地意识到这一变化，商人亦然。明人王献芝论及徽商时曾说：

> 士商异术而同志。[213]

王献芝其人及年代未详，但此语与王阳明“四民异业而同道”几乎如出一口，更值得注意的则是李梦阳（1473—1529）《明故王文显墓志铭》所引商人王现（文显）自己的话：

> 文显尝训诸子曰：夫商与士，异术而同心。故善商者处财货之场而修高明之行，是故虽利而不污。善士者引先王之经，而绝货利之径，是故必名而有成。故利以义制，名以清修，各守其业。天之鉴也如此，则子孙必昌，身安而家肥矣。[214]

王现(1469—1523)和王阳明是同时代的人，他的"异术而同心"之说也与阳明的话若合符节。墓志铭的资料照例是由死者的家人提供的，所以我们并不能以此语归之撰者。李梦阳的祖父虽然出身商贾，他本人也与商人多所交往[215]，但此铭中所引王现的话却和他的思想不合。他在《贾论》一文中[216]特别攻击"贾之术恶"，认为商人"不务仁义之行，而徒以机利相高"。可见他对商人仍持有很深的传统偏见。我们既断定"士商异术而同心"确是商人自己的话，这条史料的价值便更值得重视了。他的训语后半段涉及商人的道德观念问题，留待后面再作进一步的分析。王现的话使我们看到明代商人也意识到他们的社会地位已足以与士人相抗衡了。让我再引汪道昆(1525—1593)的话以为旁证。汪道昆出身新安商人家庭，祖父以盐业起家，汪家又与新安名商吴氏、黄氏、程氏、方氏诸家有姻戚关系。所以他可以说是新安商人的一个有力的代言人。[217]他在《诰赠奉直大夫户部员外郎程公暨赠宜人闵氏合葬墓志铭》中说：

> 大江以南，新都以文物著。其俗不儒则贾，相代若践更。要之，良贾何负闳儒！[218]

"良贾何负闳儒"这样傲慢的话是以前的商人连想都不敢想的。这句话充分地流露出商和士相竞争的强烈心理。这一点下文将续有讨论。但我们若真正断定明代商人的心理确已发生了新的变化，便必

须引前代商人的说法加以比较。这一方面的资料很难寻找，幸而欧阳修记录了一个北宋商人的议论，足以说明问题。欧阳修《湘潭县修药师院佛殿记》云：

> 湘潭县药师院新修佛殿者，县民李迁之所为也。迁之贾江湖，岁一贾，其入数千万。迁之谋曰："夫民，力役以生者也。用力劳者，其得厚；用力偷者，其得薄。以其得之丰约，必视其用力之多少而必当。然后各食其力而无惭焉。士非我匹，若工农则吾等也。"[219]

这位北宋大贾不但自觉不能与士比肩，而且以劳动价值而言，也有愧于农与工。因此他接着说：农与工"所食皆不过其劳。今我则不然。……用力至逸以安，而得则过之。我有惭于彼焉。"这种说法才完全符合传统士、农、工、商的四民秩序。把李迁之的话和王现的话对照着看，我们便不难发现从11世纪到15世纪，士与商之间的关系已起了相当基本的变化，而传统的四民观也已在实质上受到重要的修正了。

明清的儒家和商人都已重新估量了商人阶层的社会价值。这一重估事实上也是被新的社会现实所逼出来的。所以在明清文人的作品中，这一现实往往也会在有意无意之间流露出来。姑举数例以证之。何心隐(1517—1579)在《答作主》中说：

> 商贾大于农工，士大于商贾，圣贤大于士。

又说：

> 商贾之大，士之大，莫不见之，而圣贤之大则莫之见也。农工欲主于自主，而不得不主于商贾。商贾欲主于自主，而不得不主于士。商贾与士之大，莫不见也。使圣贤之大若商贾与士之莫不见也，奚容自主其主，而不舍其所凭以凭之耶？岂徒凭之，必实超而实为之，若农工之超而为商贾，若商贾之超而为士者矣。[220]

这篇文字之特别有趣，是因他本不是讨论四民关系的，它的主旨是要人“主于圣贤”。但在无意之间，它竟反映了当时社会结构的实况，即四民的排列是士、商、农、工。而且四民又可再归纳为两大类：士与商同属于“大”，而农与工则并列于社会的最低层。这是完全合乎实际的。18 世纪的恽敬（1757—1817）在《读货殖列传》中也说：

> 盖三代之后，仕者为循吏、酷吏、佞幸三途，其余心力异于人者，不归儒林，则归游侠，归货殖，天下盖尽于此矣。……是故货殖者，亦天人古今之大会也。[221]

恽敬的话也是不自觉地反映了清代社会状况。他所讨论的其实只是士和商两类人，“游侠”不过是因为读《史记》而顺便提及而已。末句则透露了他对商人势力之大所发生的感慨。可见当时“心力异于常人者”不归之士即归之商。农与工当然不可能排在商之上了。不但士对商的估价如此，商人自己也是一样。李维桢（1547—1626）《乡祭酒王公墓表》记陕西商人王来聘诫子孙之语曰：

> 四民之业，唯士为尊，然无成则不若农贾。[222]

又韩邦奇《大明席君墓志铭》记山西商人席铭(1481—1523)"幼时学举子业,不成,又不喜农耕",曰:

> 丈夫苟不能立功名于世,抑岂为汗粒之偶,不能树基业于家哉![223]

王来聘虽用"农贾"的现成名词,事实上他当然是说士而无成反不如商贾。席铭则十分坦率,明言得不到"功名"便从事商业,决不屑为农夫。可见根据商人的四民观,也是士为尊而商则紧随其后,农的社会地位则远在商之下。这和上引何心隐、恽敬的价值观是完全一致的。

到了清代,我们甚至发现有士不如商的一种说法。归庄(1613—1673)《传砚斋记》是为太湖洞庭山士商两栖的严舜工所作,其中有一段说:

> 士之子恒为士,商之子恒为商。严氏之先,则士商相杂,舜工又一人而兼之者也。然吾为舜工计,宜专力于商,而戒子孙勿为士。盖今之世,士之贱也,甚矣。[224]

此处归庄引严氏先世"士商相杂"之例再度证实了他的曾祖父归有光"士商常相混"的观察。但是更可注意的则是他劝严舜工"专力于商,而戒子孙勿为士"之语。这句话当然不能从字面去理解。归庄是明遗民,他劝人经商而勿为士是出于政治动机,即防止汉人士大夫向清政权投降。明遗民的领袖人物中已偶有从事商业活动者,如顾炎武"垦田度地,累致千金"[225],且相传与山西票号有关;又如吕留良因行医和从事刻书业,而被同辈攻击其"市廛污行"[226]。不过当时知名大儒从商者尚属例外,而不知名士人因政治原因而"弃儒就贾"者则为

数或恐不少。兹举偶见之两三例如下。朱彝尊《布衣周君墓表》云：

> 君讳筼……幼治书，年十九丧父居忧，读丧祭礼，乡党以孝称。遭乱，乃弃举子业不治，就市廛卖米。

同文之末又记周筼故友之一云：

> 范路，字遵甫，自兰溪迁长水。经乱，卖药于市，有《灵兰馆集》。[227]

姚鼐《鲍君墓志铭》云：

> 鲍氏世为歙人。明末有诸生遭革命不复出者，曰：登明，……生子元颖，贾于吴致富。[228]

这一类例子如果向文集、笔记、方志中去广为搜集，一定可以增加不少。[229]但以本篇主旨而言，以上诸例已经够说明归庄的弦外之音了。由此可知明清之际的政治变迁曾在一定的程度上加速了“弃儒就贾”的趋势。更重要的是这一变迁也大有助于消除传统四民论的偏见，使士不再毫无分别地对商人抱着鄙视的态度。

然而我们又不能过分强调政治的影响力。如果士之肯定商的社会价值完全出于一时的政治动机，那么我们便无法解释上述从王阳明到沈垚关于四民的新观念了。以下我们要选录明清几个商业繁盛地区的社会价值观来进一步说明这一论点。黄省曾（1490—1540）《吴风录》说：

至今吴中缙绅士夫多以货殖为急。[230]

张瀚(1511—1593)《商贾记》是16世纪中国商业世界的一个横剖面，极受近人重视。其中论福州会城及建宁、福宁地区云：

而时俗杂好事，多贾治生，不待危身取给。若岁时无丰，食饮被服不足自通，虽贵宦巨室，闾里耻之。[231]

汪道昆《明故处士溪阳吴长公墓志铭》云：

古者右儒而左贾，吾郡或右贾而左儒。盖诎者力不足于贾，去而为儒；赢者才不足于儒，则反而归贾。[232]

又《荆园记》云：

休、歙右贾左儒，直以九章当六籍。[233]

崇祯本二刻《拍案惊奇》卷三十七云：

徽州风俗以商贾为第一等生业，科第反在次着。[234]

雍正二年(1724年)山西巡抚刘于义奏折云：

但山右积习，重利之念甚于重名。子孙俊秀者多入贸易一途，其次宁为胥吏。至中材以下方使之读书应试。以故士风卑靡。

雍正朱批则曰：

> 山右大约商贾居首，其次者犹肯力农，再次者谋入营伍，最下者方令读书。朕所悉知，习俗殊可笑。[235]

以上所引资料或属16世纪或属18世纪，都与明清之际的政治变动无关。以地域而论，这些资料则概括了江苏、福建、安徽、山西各省。其中尤以徽州和山西两处最值得注意，因为这正是明清两大商人集团的产生地。这两地的人甚至把商业放在科举之上，这话虽可能有夸张，但至少使我们不能不承认传统的四民观确已开始动摇了。所以前引归庄的话除了政治含义之外，也还有涉及社会价值的深刻意义。无论如何，在传统四民观的支配之下，教子弟为商而不为士毕竟是很难想象的。这里我们要引宋代儒者的看法作为对照。陆游的家训(《太史公绪训》)有一条说：

> 子孙才分有限，无如之何，然不可不使读书。贫则教训童稚以给衣食，但书种不绝足矣。若能布衣草履，从事农圃，足迹不至城市，弥是佳事。……仕宦不可常，不仕则农，无可憾也。但切不可迫于食，为市井小人之事耳，戒之戒之。(叶盛《水东日记》卷十五“陆放翁家训”条)

放翁家训是叶盛(1420—1474)从陆氏家谱中抄录出来的，不见于放翁集中，但其真实性则无可疑，因为其中所言与放翁思想完全吻合。放翁《东阳陈君义庄记》有云：

> 若推上世之心爱其子孙，欲使之衣食给足，婚嫁以时；欲使之为士，而不欲使之流为工商，降为皂隶。(《渭南文集》卷二一)

不难看出，陆放翁所根据的是典型的传统四民论。所以子弟只能在士、农二业中谋生，决不可流为市井小人。另一与放翁约略同时的袁采在《袁氏世范》中也有类似的意见。他说：

> 士大夫之子弟，苟无世禄可守，无常产可依，而欲为仰事俯育之计，莫如为儒。其才质之美，能习进士业者，上可以取科第致富贵，次可以开门教授，以受束脩之奉。其不能习进士业者，上可以事书札、代笺简之役；次可以习点读，为童蒙之师。如不能为儒，则巫、医、僧、道、农圃、商贾、技术，凡可以养生而不至于辱先者，皆可为也。子弟之流荡，至于为乞丐、盗窃，此最辱先之甚。[236]

袁采的标准比陆游的稍宽，但其坚持为士之意是很显然的。而且在万不得已必须改业时，商贾的位置也差不多排在最末。不过比乞丐、盗窃略高一二级而已。以陆、袁两家之说与明清时代某些地区“右贾而左儒”的倾向互较，中国四民观的新变化便十分清晰地显现出来了。我们不应过分夸张这种倾向，但历史事实是：从宋到明清，一般人对士与商的看法确已不同。明清的社会价值系统之所以发生了如此深刻而微妙的内在变化，其原因当然是很复杂的，本文无法详论。粗略言之，有两点特别值得注意。第一是中国的人口从明初到19世纪中叶增加了好几倍，而举人、进士的名额却并未相应增加，因此考中功名的机会自然越来越小，[237]“弃儒就商”的趋势一天天增长可以说是必然的。据重田德的研究，仅以安徽婺源一县而言，清代“弃儒

就商"的实例便不下四五十个。[238]此外如明代山西也有大量的因举业不成或家贫不能继续读书而转入商业的例子。[239]第二,明清商人的成功对于士大夫也是一种极大的诱惑。明清的捐纳制度又为商人开启了入仕之路,[240]使他们至少也可以得到官品或功名,在地方上成为有势力的绅商。兹举一个很生动的例子作为说明。洪亮吉(1746—1809)《又书三友遗书》记汪中(1744—1794)在扬州的故事,说:

> 岁甲午(1774年)余馆扬州榷署,以贫故,肄业书院中。一日薄晚,偕中至院门外,各骑一狻猊,谈徐东海所著《读礼通考》得失。忽见一商人,三品章服者,肩舆访山长。甫下舆,适院中一肄业生趋出,足恭揖商人曰:昨日前日并曾至府中叩谒安否,知之乎? 商人甚傲,微颔之,不答也。[241]

故事的后半段是汪中在愤极之余折辱了这位大商人。但我们最感兴趣的还是那位扬州书院肄业生对商人的两次叩谒和见面时的礼敬。像汪中、洪亮吉这样的士人恐怕是少数,那个肄业生倒是有代表性。这岂不是18世纪士商关系一幅绝妙的白描图吗?不用说,商人的"三品章服"当然是捐纳得来的。

最后,关于新四民论出现的问题,我们还要澄清一个可能发生的疑问:即一般而言,元代的商人地位似乎在儒士之上,那么明清士商关系的变化是否直接渊源于蒙古人的统治?以我所知,元代恐怕只能算是特殊情形,对16世纪以后的社会变化至少看不出有直接的影响。蒙古政权所利用的巨商主要是所谓"色目人",是《蒙鞑备录》中回鹘田姓(王国维《黑鞑事略笺证》曾考其人),如阿老瓦丁、乌马儿弟兄二人,[242]又如更著名的蒲寿庚,都是显例。[243]最重要的是儒家的

社会价值根本未变，依然是“重农轻商”。姚燧《中书左丞姚文献公神道碑》记姚枢（1203—1280）向忽必烈献《救时之弊》三十条，其一即云：

> 布屯田以实边戍，通漕运以廪京都，倚债负则贾胡不得以子为母，如牸生牸牛，十年千头之法，破称贷之家。[244]

所谓“以子为母”便是《黑鞑事略》中所说的蒙古统治者“皆付回回以银，或贷之民，而衍其息。一锭之本展转十年后，其息一千二十四锭”。这种高利盘剥在元代叫作“羊羔利”。姚枢是元初大儒，他在献策中力主重耕织、抑“工技”和“贾胡”，其用意正是要恢复传统的“四民”秩序。元代是儒士没有出路的时代，但是我们看不到16世纪以后那种“弃儒就贾”的现象，更看不到商人有“良贾何负闳儒”的自负。戴良在《玄逸处士夏君墓志铭》中记载了一位鄞县的成功商人夏荣达（1314—1361）。但他是在“进退皆困”的情形下才“为货殖”的。他所崇敬的还是“士大夫”。《铭》曰：

> 君读书虽不多，然雅敬贤士夫而听其话言。子若孙必延名师儒以教。[245]

戴良在《铭》末也说他“所就仅如此……惜乎才不为世用，志不行于时也”。夏荣达已是元末人，但士、商双方仍对商业的价值无所肯定。上面我们曾引了南宋陆游和袁采重“士”而轻“商”的观念，这种观念在元代也依然很强固。杨维祯（1296—1370）《孝友先生秦公墓志铭》云：

余始来吴，闻昆、太仓为货居地。不为习屈，挺然以文行自立者，二人也。

这二人之一便是秦玉(1292—1344)。《墓志铭》记他的话曰：

士读书将以惠天下，不幸不及仕，而教人为文行经术，亦惠耳。[246]

这不正是陆、袁的话的再版吗？元代的盐商自然也显赫一时，但是很少有像汪道昆一类的作者来为他们唱赞词(参看程钜夫《雪楼集》卷十九《清州高氏先德之碑》)，相反地，他们却遭到深刻的讥刺。杨维桢的《盐商行》有云：

人生不愿万户侯，但愿盐利淮西头。人生不愿万金宅，但愿盐商千料舶。大农课盐析秋毫，凡民不敢争锥刀。盐商本是贱家子，独与王家埒富豪。亭丁焦头烧海榷，盐商洗手筹运幄。大席一囊三百斤，漕津牛马千蹄角。司纲改法开新河，盐商添力莫谁何。大艘钲鼓顺流下，检制孰敢悬官铊。吁嗟海王不爱宝，夷吾筴之成伯道。如何后世严立法，只与盐商成富媪。

此诗显然认为元代法律对盐商过于宽大，而“盐商本是贱家子”之句尤其反映了传统“贱商”的观念。所以明代一开始，朱元璋便立刻回到汉代“法律贱商人”的旧格局中去了。徐光启《农政全书》卷三记：

(洪武)十四年(1381年)上加意重本抑末，下令农民之家许穿绸纱绢布，商贾之家只许穿布；农民之家但有一人为商贾者，

亦不许穿绸纱。

这些证据告诉我们：王阳明以来“四民异业而同道”之说绝不是直接从元代延续下来的。事实上，战国秦汉以降商人在中国社会上一直都很活跃。[247]但以价值系统而言，他们始终是四民之末。一直要到16世纪，我们才看到传统的价值观念有开始松动的迹象。虽然19世纪以后，传统的偏见依然继续存在，但是从王阳明到沈垚的许多见解在儒家社会思想史上则确是一个崭新的发展。换句话说，我们可以在明代以前找到商人活跃的事实，也不难在清代中叶以后仍发现轻商的言论，然而新四民论的出现及其历史意义则无论如何是无法抹杀的。

3. 商人与儒学

现在我们要进一步讨论明清商人和儒学的一般关系了。

在未进入正题之前，我们必须先说明一点，即商人是士以下教育水平最高的一个社会阶层。不但明清以来“弃儒就贾”的普遍趋势造成了大批士人沉滞在商人阶层的现象，而且，更重要的是商业本身必须要求一定程度的知识水平。商业经营的规模愈大则对知识水平的要求也愈高。即以一般的商人而言，明清时代便出现了大批的所谓“商业书”，为他们提供了必要的知识。据寺田隆信在日本《内阁文库》所见，[248]已有以下数种：

《一统路程图记》八卷　明黄汴撰　吴岫校　明隆庆四年序刊

《商程一览》　二卷　明陶承庆　明刊

《士商要览》　三卷　清憺漪子编　清刊

《路程要览》　二卷　清刊
《天下路程》　三卷　清陈其辑　乾隆六年刊
《示我周刊》　全三卷附续集　清赖盛远　清刊

此外寺田氏又列举了以下两书：

《三台万用正宗》　万历二十七年　余文台刊
《商贾便览》　八卷　乾隆五十七年　吴中孚自序

谢国桢也介绍了三种：

《鼎镌十二方家参订万事不求人博考全编》　明刊
《五刻徽郡释义经书士民便用通考杂字》　残存二卷　崇祯刊
《新刻增订释义经书世事通考杂字》　二卷外一卷　徽郡黄惟质订补　乾隆刊

最后一种即是第二书的增补本。[249]这些书可以说是商人为自己的实际需要而编写的，并且也是由商人刊行的。明、清商业书是从商人观点所编写的日用百科全书，从天文、地理、朝代、职官、全国通商所经的里程道路、风俗、语言、物产、公文书信、契约、商业算术以至商业伦理等无所不包。从这类书的大量出版和一再刊刻，我们可以看到商人必须对他们所生活的客观世界具有可靠的知识。书名中有“博考”、“通考”等字样更可能暗示着明清考证学兴起的社会背景。商人的世界观与终老一村的农民恰恰相反，也和不出户牖专讲心性的儒者不同；他们不能满足于主观的冥想，而必须了解广大的外在世界。

以16世纪以来士商混而不分的情况而言，商业活动或竟是儒学向考证转变的一种外缘，也未可知，这一点不是本篇的主旨所在，姑不深论。

明、清又是小说、戏剧大为流行的时代。近人已多言其与城市商人阶层的兴起或有关系。15世纪的叶盛在《水东日记》中已指出：

> 今书坊相传射利之徒伪为小说杂书，南人喜读如汉小王（光武）、蔡伯喈（邕）、杨六使（文广），北人喜读如继母大贤等事甚多。农工商贩，钞写绘画，家畜而人有之。……有官者不以为禁，士大夫不以非；或者以为警世之为，而忍为推波助澜者，亦有之矣。[250]

到了17世纪刘献廷甚至以小说、戏文比之六经，而说"戏文、小说乃明王转移世界之大枢机。圣人复起不能舍此而为治"[251]。可见这种商人阶层所嗜好的民间文学愈来愈发达，也愈受士人的重视。冯梦龙（1574—1646）、凌濛初（1580—1644）所编的《三言》、《二拍》中往往取材于当时的商人生活，其中有些关于商人的故事，如《醒世恒言》中的《施润泽滩阙遇友》和《徐老仆义愤成家》或可在方志中证实其历史背景的真实性[252]，或竟实有其人[253]。所以这些文学作品今天又成为我们研究明清社会经济史的重要资料了。由于商业书和社会小说中都包含了通俗化的儒家道德思想，它们又构成了商人吸收儒家伦理的另一来源。此外还应该附带一提的则是民间宗教。黄宗羲《林三教传》曰：

> 近日程云章倡教吴、彰之间，以一、四篇言佛，二、三篇言道，参两篇言儒……修饰兆恩之余术，而抹杀兆恩，自出头地。余患

> 惑于其说者不知所由起，为作林三教传。[254]

这里值得注意的是程云章的三教运动。云章(亦作“云庄”)名智，本是徽州典当商出身，落籍于吴，生于1602年，卒于1651年。他提倡三教合一必极有影响，所以同时代的黄宗羲才特别要写此传来揭破他的底细。这是17世纪徽商参加并领导三教运动的明证。[255]由此可见商人由于读书识字之故，直接吸收儒家及其他宗教伦理的机会是非常多的。程云章的例子更使我们了解：商人对于宗教和道德问题确有积极追寻的兴趣，不仅是被动地接受而已。

以儒家思想而言，商人早在16世纪已表现出主动求了解的愿望。何良俊(1506—1573)《四友斋丛说》卷之四略云：

> 我朝薛文清(瑄，1389—1464)、吴康斋(与弼，1392—1469)、陈白沙(献章，1428—1500)诸人亦皆讲学，然亦只是同志。……何尝招集如许人？唯阳明先生从游者最众，然阳明之学自足耸动人。……而后世中才，动辄欲效之。呜呼！几何其不贻讥于当世哉！阳明同时如湛甘泉(若水，1466—1560)者，在南太学时讲学，其门生甚多。后为南宗伯(按：甘泉1533年升南京礼部尚书)，扬州、仪真大盐商亦皆从学，甘泉呼为行窝中门生。此辈到处请托，至今南都人语及之，即以为谈柄。甘泉且然，而况下此者乎？宜乎今之谤议纷纷也。

何良俊是反对“讲学”的人，此书自序成于1569年，在张居正禁讲学前十年。因此他的议论未必完全公正。1533年以后扬州、仪真的大盐商向甘泉问学是出于其他的动机，还是对甘泉“到处体认天理”的说法发生了真正的兴趣，当然不易断定。但此时王阳明已死，他的弟

子如王畿、王艮等正在轰轰烈烈地向社会各阶层展开传教运动。盐商中有人因此而产生了对理学的好奇心，也是很自然的事。根据上面关于士商关系的分析，我们应该承认甘泉的盐商弟子之中不乏求“道”之士。何良俊所说“到处请托”之事也许不虚，但是我们也不能据此而对盐商一笔抹杀。

商人之所以对儒学发生严肃的兴趣是由于他们相信儒家的道理可以帮助他们经商。16世纪的陆树声在《赠中大夫广东布政司右参政近松张公（士毅）暨配陆太淑人合葬墓志铭》中说：

> （士毅）舍儒就商，用儒意以通积著之理。不屑纤细，惟择人委任赀计出入。[256]

这篇铭文中最触目的是“儒意”二字。但“儒意”在此究作何解？以上下文来看，张士毅并不指儒家的道德而言，毋宁指儒学中“治人”、“治事”以至“治国”的道理或知识。所以下文所强调的是“知人善任”的原则。换句话说，士人如何运用他们从儒家教育中所得来的知识以治理国家，商人便运用同样的知识来经营他们的商业。吴伟业（1609—1672）为我们提供了一个更有意义的例证。他在《卓海幢墓表》中介绍了一位浙江瑞安商人卓禺的事迹。其文略曰：

> 公讳禺，姓卓氏……居京师五载，屡试于锁院，辄不利，归而读书武康山中，益探究为性命之学。先是公弱冠便有得于姚江知行合一之旨。姚江重良知，颇近佛氏之顿教，而源流本殊。后之门人推演其义，以见吾道之大，于是儒释遂合。公既偕同志崇理学、谈仁义，而好从博山、雪峤诸耆宿请疑质滞。……公之为学，从本达用，多所通涉。诗词书法，无不精诣。即治生之术亦

能尽其所长。精强有心计，课役僮隶，各得其宜。岁所入数倍，以高赀称里中。（《梅村家藏稿》卷五〇）

卓禺显然也是一个“弃儒就贾”的人，《卓海幢墓表》不著其年代，但当略早于吴梅村。尤其难得的是：他的例子具体地说明了明清之际的商人中确有王阳明学派的信徒。他大概受到王畿一派的影响，因此有意汇合儒释。雪峤是雪峤圆信（1571—1647），浙江鄞县人。博山不易定为何人，疑是博山元来（1575—1630）。另有博山智訚（1585—1637）及博山道舟（1585—1655）则嫌年代稍迟，不足与雪峤比肩。卓禺显然对理学和佛学都有很深的信仰，但他却凭借着这些精神资源以为经营商业之用。他可以说是以出世精神做入世事业的一个典型例子。这可由他的从弟卓尔康（左车）对他的评价获得实证。吴梅村引卓左车之言曰：

白圭之治生也，以为知不足与权变，勇不足以决断，仁不能以取予，强不能有所守，虽学吾术，终不告之。夫知、仁、勇、强，此儒者之事，而货殖用之，则以择人任时，强本力用，非深于学者不能辨也。今余之学不足以及余兄；而余兄之为善里中，尝斥千金修桥梁之圯坏者，岁饥出囷粟，所全活以百数。彼其于吾儒义利之辨，佛氏外命之说，深有所得，岂区区焉与废著鬻财者比耶！

白圭知、仁、勇、强之说出《史记·货殖列传》。这些虽然都是儒家的德目，但可以中立化（或普遍化）而用之于货殖。这正可以说明上引张士毅所谓“用儒意以通积著之理”。这种“儒意”是广义的，不限于儒家的学说。从《货殖列传》和卓左车的话来看，其所指者毋宁是如何掌握商业世界的客观规律。因此卓左车所谓“非深于学者不能

辨”，其“学”绝非儒家的“圣贤之学”，而是陶朱公、白圭之“学”，即以最理性的方法达到致富的目的。[257]但是卓左车后半段所说的“吾儒义利之辨”则是明指儒家道德观对卓禺的影响而言。其所举卓禺“为善里中”之事恰可证明沈垚所谓“睦姻任恤之风转见于商贾”。这类例子在明清文集中俯拾即是。总之，我们对吴梅村的《卓海幢墓表》细加分疏，便可知所谓“儒”与“贾”的关系必须分开两个不同的层次来理解。第一个层次的“儒学”指商人的一般知识和文化的修养，包括经、史、子、集各方面。由于这种修养必须通过儒家的教育才能取得，因此凡是受过教育的商人都可以说是具有“儒”的背景。但是我们必须记住，这是一种广义的、知识性的“儒”。如前引陆树声所用的“儒意”便属此类。这种“儒”在道德上是中立的。第二个层次则是儒家的道德规范对于商人的实际行为所发生的直接或间接的影响。这是有关商人伦理的来源问题。不过严格地说，这个问题也不简单，因为其中涉及个别商人的教育程度有高下之别。文化水准高的商人如卓禺，可以直接从王阳明的良知之教中汲取道德的启示，但是粗识文字的商人也许便要依赖通俗化的儒家伦理了。并且无论是高层文化或通俗文化中的儒家思想都已混合了释、道以及其他的成分。不但如此，中国的两层文化又无法清楚地划分界线。这些问题都给研究工作带来不易克服的困难。本篇但求观其大略，精密的分析在此是不必要的。

另一方面，我们把商与儒的关系分为两个层次乃是出于讨论上的方便，并不表示商人可以分成两类，有的专利用儒家的知识，有的专接受儒家的道德。事实上，就具体的例子而言，这两个层次也是往往混而难辨的。以下我们先讨论第二层次，即道德影响的问题。

上引卓禺是浙江人，因此早年便服膺王阳明的知行合一之旨。这是商人受乡土儒风影响的显例。同样地，徽州商人也颇受朱子的

感发。赵吉士(1628—1706)说：

> 新安各姓聚族而居，绝无一杂姓掺入者，其风最为近古。出入齿让，姓各有宗祠统之，岁时伏腊，一姓村中，千丁皆集，祭用朱文公家礼，彬彬合度。[258]

戴震(1724—1777)在《戴节妇家传》中也指出：

> 吾郡少平原旷野，依山为居，商贾东西行营于外，以就口食。然生民得山之气，质重矜气节，虽为贾者，咸近士风。[259]

赵、戴皆休宁人，他们总结17、18世纪徽州的风气，当然是可信的。清代各地徽州会馆中"崇祀朱子"，而现存徽人族谱中也收入朱子的《家礼》。这些都是徽商尊崇朱子的明证。[260]徽商受朱子的影响，吴伟业的《汪处士传》提供了一个实例。徽州唐模村的汪凤龄(1583—1667)"试有司，辄不利"，他曾慨然叹息，曰：

> 吾新安非徽国文公父母之邦乎？今紫阳书院先圣之微言、诸儒之解诂具在，奈何而不悦学乎？且吾汪氏仕而显、贾而赢者，世有其人矣。苟富贵堙灭不称，何如吾为一卷师而以兔园终老也。

可见汪凤龄生于一个士商混而不分的家世，他的八个儿子后来都是"以孝谨起家，笃修行谊"的商人，他教训他们说：

> 陶朱公之传不云乎，年衰老而听子孙。吾心隐居废治生，诸

子有志于四方甚善。但能礼义自将，不愧于儒术，吾愿足矣。[261]

这个例子具体地说明了朱子的道德观念是怎样传播到商人身上的。

明、清商人对儒家思想抱有热烈的兴趣，还有其他的重要证据可资说明。首先是他们之中颇有偏好儒家的道德训诫如“语录”、“格言”之类。现在姑举几个例子如下：

(1)席本久(1599—1678)，江苏太湖洞庭山的大商人之子。数不利于场屋，弃儒就贾。“暇则帘阁据几，手缮写诸大儒语录至数十卷。又尝训释《孝经》，而尤研精覃思于《易》。”[262]

(2)席启图(1638—1680)，是席本久的堂侄，亦洞庭山的大企业家。汪琬《席舍人墓志铭》曰：“君好读书，贮书累万卷。于是偏葺先贤嘉言懿行，条晰部居，共若干卷，名曰：畜德录。晚岁病风痹者数年，益键户著此书。尝题于书尾曰：‘吾病濒死，惟以书未成为恨。今幸少瘥，有不强力成书，而敢自惰偷者，没无以见先贤地下。’病不能转侧，至置书床箦上，俯睨之。盖其勤于问学如此。予故考君行事本末，以为得之先贤者居多。”(《尧峰文钞》同卷)

以上二例都出自洞庭山席家，叔侄之间可能互有影响。其中席启图不仅经营纺织业极具现代性[263]，而且对宗族邻里的“睦姻任恤”也无所不至，又为沈垚的观察增添了一个有力的证据。所以汪琬说他的“行事得之先贤者居多”是特别值得注意的。

(3)章策(清代)，徽州绩溪人，父卒后，弃儒就贾。他一方面“精管(仲)、刘(晏)术，所亿辄中，家以日裕”，但另一方面在经商时又勤阅“先儒语录，取其益于身心以自励，故其识量有大过人者。”(《西关章氏族谱》卷二六)[264]按：这个例子最便于说明上面所指出的儒商关系的两个层次。章策“精管、刘之术”，这是他受儒家教育(子、史之学)所得到的客观知识。他因此而掌握了商业世界的规律，获致成

功。但他同时又用“先儒语录”来律己，这便是他的商业伦理的来源了。

(4)王大来(1676—1712)，籍贯不详。方苞记其兄王苍平之言曰：“昔吾兄弟三人，吾父命某学书，仲弟治家，而大来行贾。仲弟卒，内外事皆赖焉。凡可以适吾亲者，无不尽也。其家居戚党之窭艰者皆赖焉。父执某无子，奉以终其身。其客京师乡人，底滞而无归者，无不资也，而未尝有私财。……大来虽未涉书史，闻古今人懿行，必低回久之。入其闼，窗壁户牖皆所书格言也。其名虽不彰，实无愧士君子。其为我志之。”(《方望溪先生全集》卷十《王大来墓志铭》)

(5)佘兆鼎(1633—1705)，安徽歙县人。方苞《佘君墓志铭》说他：“少废书，读《大学》未半。行贾后，益好书，日疏古人格言善事而躬行之。”(《方望溪先生全集》卷十一)

以上方苞所铭二人都是教育程度不高的中小商人。他们不研究“语录”，而专收集“格言”，这便说明他们的精神资源主要取自通俗文化中流传的儒家伦理。这一点是极可注意的。此外尚有几个例子，虽未标明“语录”、“格言”，而事实上也是同一类的。

(6)沈方宪，明末清初浙江海宁人。陈确《书潘烈妇碑文后》附记其事如下：“确十年前过硖山，访所亲，见纸屏上血书曰：‘愿终三年不饮酒，不食肉，不内寝。’问所亲：‘血书者何人也？’曰：‘余同居表兄沈方宪，为其父远客，死王事，旅榇未归故也。’‘何业？’‘业布米。’‘无论其志行，即其书，岂米贾哉！’曰：‘向固业儒，因贫无以为养，弃而业贾。’于是确胸中遂时时有一沈方宪。尝窃从硖之长老参察其日用，益知方宪不独志行笃实，能精勤慎密，以振起其家业。既为死父尽偿夙负，益以其余孝养母，勤抚教诸弟妹而婚嫁之，皆以礼。而硖人又亟称其贾法之廉平。确曰：‘异哉！今之儒者皆以学贾，而以方宪乃以贾学。若方宪者，真可谓好学矣。学岂惟举业之工已哉！’”(《陈确

集》文集卷十七）这又是"弃儒就贾"之一例。陈确说，沈方宪是"以贾学"，意即将儒家伦理推广到商业界，也就是王阳明所谓"异业而同道"。他以血书儒家丧礼之文于纸屏之上，更可见其信仰之诚而笃。他的"贾法廉平"必渊源于儒学伦理是无可置疑的。沈方宪的事迹在当时浙江曾传为美谈，所以张履祥（1611—1674）的《言行见闻录》也记其事曰：

> 海宁沈方宪，本旧族，贸易硖石市，皆服其不欺。性笃孝，父母没，刺血书"不饮酒，不吃腥，不内寝"九字于起居之所，守之不变。其妹适里中潘氏，夫死，毕殓事，恸哭七日而卒，人称其殉节。（陈确文末原注所引）

张氏所记除"父母没"当作"父没"之外，和陈确所亲见者完全一致。这应该是一件千真万确的事，绝非谀墓文溢美之词。但因有沈方宪血书纸屏之事，上举"语录"、"格言"的可信性也更为增加了。

（7）周世道（1722—1786），杭州盐商。卢文弨在1786年撰《周君坦之家传》曰："君少英敏好学，年十七因金门公以劳得疾，所遗鹾业几折阅，又无可委托者，不得已以身肩之。节啬诸无名费，于后始稍稍复振。弟敬之殁时，孤载章始周岁。君抚爱教笃甚至，年十九，举于乡。他若营先人窀穸，修祠宇、家乘等事，罔不竭力，以为诸子姓兄弟倡。其训子则曰：'居家以孝友为本，处世以和平为先。'呜呼！君实允蹈斯言。忆余弱冠时，尝得君家乘读之，大率皆以孝友著。今君可无愧其先人矣。"周世道是卢文弨的表弟，故后者对他的家世知之甚详。这是一个盐商世家，但其所遵行的则是典型的儒家伦理。卢文弨在传末论曰："吾闻君临财也廉，故能不失其孝友之绪。"[265]他在此以"廉"为"孝友"的引申，是和沈方宪的例证相符合的。

卢文弨所引周世道训子之语即是当时所谓“格言”。清代《士商要览》有一则特别强调“凡人存心处世，务在中和”[266]，即与“处世以和平为先”的意思完全相同。可见这是当时商人信条之一。

(8)瞿连璧(1716—1786)，浙江嘉定人。钱大昕(1728—1804)《瞿封翁墓志铭》云：“翁九岁而孤，哀毁已如成人。后以家计中落，治生为急。吾乡地产木棉，衣被四方，乃于吴门经理贸迁。试计然之术，积其奇羡，遂至饶裕。翁性耿介，动必以义，不苟然诺。虑事精审，纤悉毕周。治家接物，皆中法度。……手定宗谱，条例井井。故居在儒学之南，岁久敝漏。翁既葺而新之，后虽徙家吴阊，犹以学南自号，示不忘本也。少从侍御时西岩先生受业，故熟于邑中旧事，谭论乡先辈嘉言善行，亹亹不倦。其训子孙，严而有法。……晚岁多储方药，服食惟谨。尝举古人‘善言不离口，善药不离手’之语，为予诵之。”[267]

瞿连璧的祖父曾以“明经起家”，即中过举人，而他的次子和好几个孙子也都“习儒”，其中之一便是钱大昕的女婿。这又证实了沈垚“四民不分”及“士多出于商”的论断。瞿连璧好谈“乡先辈嘉言善行”，即是平时留意“语录”、“格言”之类。他所引“古人之语”是唐代孟诜的话，原文是“养性者善言不可离口，善药不可离手”[268]。但瞿连璧受教育程度不高，未必读过《新唐书》。“古人之语”当是钱大昕知其语源而加上去的。其实此语在清代早已成为民间流行的谚语了。翟灏《通俗编》成于18世纪上半叶(有周天度乾隆十六年，即1751年《序》)。其书卷十七《言笑》类已收入此条，可证瞿连璧之能够信口道出，正是因为他一向留心搜集“格言”的缘故。

以上所举商人重视“语录”、“格言”八例，在时间上涵盖了17、18世纪，以地理言则分布在江苏、安徽、浙江三省，都是商业特别发达之区。必须说明，我并未有心寻找这类记载，以上所引的只不过是在阅

读诸家文集的过程中偶然摘录下来的几条罢了。如果刻意去做系统的搜集,所得当远不止此。但是我深信这些抽样而得来的例子是有相当代表性的,至少已足以说明本篇的主要论点之一。明清商人究竟关不关心道德问题呢?他们是否曾主动地去建立自己的道德规范?如果答案是肯定的,那么他们的道德源头何在?又是通过何种具体的方式而得来的?这些都是相当吃紧的问题,而且不能以"想当然耳"的办法作模糊笼统的解答。我相信以上八例已对这些问题提供了部分的答案。由于这些实证的支持,我们对于前面所引16世纪时扬州大盐商向湛若水问学的记载也必须重新估定其意义了。以下我们将检讨商人的道德实践的问题。

4. 商人的伦理

明清商人伦理是一个极有趣而又复杂的问题,限于篇幅,本节只能从其典型意义上作一概括性的讨论。我们的重点是在说明商人在伦理上的实践,不仅是他们持有某些道德信条而已。但是这里我们碰到一个方法论上的困难:我们固然可以找到不少明清商人实践其道德信条的证据,然而在现实世界中这种实践究竟有多少代表性?据我对于有关的这一方面的明清史料的认识,这个问题是无从用量化的方法求得解决的。不过这一方法论上的困难在史学上是普遍性的,它同样存在于韦伯有关新教伦理的研究之中。我们只能说:这个问题和史学家对于他们所研究的历史世界的全面判断有关。如果我们承认明清的商业世界中存在某种秩序,而此秩序又多少是由某些伦理观念在维系着,那么当时文献中所透露的占有主导性质的商人伦理便应该受到研究者的严肃注意。至少到今天为止,言行完全一致在任何社会、任何时代都还没有存在过。而言行完全相反或基本上背道而驰则是社会秩序即将或正在崩溃的象征。以16至18世纪

的中国社会而言，商人阶层正处在上升发展的阶段，因此当时流行的商业道德对他们大体上确是发挥了约束的作用的。明清商人中虽有欺诈之事，如明末《杜骗新书》之所示，却不足以否定商业伦理的存在。16、17世纪的欧洲和英国商人又岂能人人都依新教伦理而行，全无欺诈之事？即以今天的情形而言，我们也不能因为有经济犯罪的现象而否认经济世界中仍受某种伦理规范的支配。事实上，“欺骗”或“犯罪”正是相对于某种公认的“规范”才能成立的概念。因此以下仅在客观地刻画出一般的常态，绝不是美化传统的商人，说他们人人都遵守商业道德。特声明于此，以免读者误会。

韦伯论新教伦理有助于资本主义的发展，首推“勤”(industry)与“俭”(frugality)两大要目。在中国文化传统中，勤俭则是最古老的训诫。“克勤于邦，克俭于家”早见伪古文《尚书·大禹谟》，其源甚古。李商隐《读史》诗也说：“历览前贤国与家，成由勤俭破由奢。”但是必须指出，“勤俭”的信条因宗教的入世转向而更深入到日常人生之中。无疑地，禅宗的“不作不食”，新道教的“打尘劳”和新儒家的“人生在勤”及“懒不得”都更加深了中国人对勤俭的信仰。到了明清时代，这种勤俭的习惯便突出地表现在商人的身上。山西和徽州两大商人集团的一般作风最能够说明这一问题。谢肇淛(1567—1624)《五杂俎》说：

> 富室之称雄者，江南则推新安，江北则推山右。新安大贾，鱼盐为业，藏镪有至百万者，其他二三十万则中贾耳。山右或盐，或转贩，或窖粟，其富甚于新安。新安奢而山右俭也。然新安人衣食亦甚菲啬，薄靡盐齑，欣然一饱矣，惟娶妾、宿妓、争讼，则挥金如土。[269]

初看这条记载，好像是山西商人“俭”，而徽州商人“奢”。但再读下去，谢再杭又承认新安商人也是自奉甚薄，并非一味奢侈。我们在其他记载中当然也可以见到“新安奢”的说法。例如汪道昆《汪长君论最序》说：

> 新安多大贾，其居盐筴者最豪，入则击钟，出则连骑，暇则召客高会，侍越女，拥吴姬，四坐尽欢，夜以继日。[270]

这条资料出自新安人之手，大足坐实《五杂俎》之说。但是这只是表面现象，其中尚有复杂的背景。以明代扬州的盐业而言，山西商人和政府的关系较好，因此远比新安商人占优势。例如嘉庆《两淮盐法志》说：

> 明万历中定商灶籍，两淮不立运学，附入扬州府学。故盐务无册籍可稽。且有西商，无徽商，亦偏而不全。[271]

商、灶两籍是专为盐商子弟在科举中所保留的应试特权，使他们可在本籍之外经商地区报考生员。明代扬州商籍有山西而无安徽，这便是政府优待山西商人而歧视徽商的明证。[272]甚至在清代早期，山西商人在政治方面所取得的优势也依然没有动摇。[273]徽商为了争取上风，自不能不采取交际的方式以笼络政府官员。上引谢、汪两家关于新安大贾“奢”的记述似乎都集中在搞好“公共关系”的一面，这是很可注意的。“娶妾”、“宿妓”正是“召客高会”的场合。李梦阳任户部郎中时撰“拟处置盐法事宜状”，其中论及扬州盐商有云：“今商贾之家……畜声乐伎妾珍物，援结诸豪贵，藉其荫庇。”（《空同先生集》卷三九）尤可为明证。至于“争讼”则更是为了在法律上争取自己权利，

不能算作"奢"[274]。顾炎武《肇域志》说：

> 新都勤俭甲天下，故富亦甲天下。……青衿士在家闲，走长途而赴京试，则短褐至骭，芒鞋跣足，以一伞自携，而吝舆马之费。闻之则皆千万金家也。徽州人四民咸朴茂，其起家以资雄闾里，非数十百万不称富也，有自来矣。[275]

可见一般而言徽商仍然是以"勤俭"为其基本特色的。

在明清商人伦理中"诚信"、"不欺"也是占有中心位置的德目。韦伯在《中国宗教》一书中特别强调中国商人的不诚实(dishonest)和彼此之间毫不信任(distrust)。他认为这和清教徒的诚实和互信形成了尖锐的对照。但他又对和外国人做生意的中国行商(Ko Hang，即 Cohong)的信誉卓著大惑不解，以为或是因为行商垄断对外贸易，地位稳固之所致。他并且进一步推论，如果行商的诚实是真的，那一定也是受了外国文化的影响，不是从内部发展出来的。[276]韦伯的说法大有商榷的余地。是否 19、20 世纪中国商人的伦理已大不如前，这一点尚有待于经验研究的证实或否证。但以 16 至 18 世纪的情形而言，中日研究者几乎异口同声地肯定了中国商人的诚信不欺。研究者已举出了无数具体的例证，限于篇幅，这里一概不加引证了。[277]韦伯不能直接利用中文资料，所以这一层可不深究。最不可解者是他在《新教伦理》中明明强调清教徒有一种特殊的上帝观，即人除了完全信任上帝外，对任何人(包括最亲密的朋友)都绝对不能信任。[278]他在两部著作中竟对清教徒的伦理观作了完全相反的解释，这便不能不说是一个相当严重的问题了。

韦伯对中国商人的误解起于他看错了中国的价值系统。他认为中国人缺乏一个内在的价值核心(absence of an inward core)，也没

有某种“中心而自主的价值立场”(central and autonomous value position)。换句话说,即没有超越的宗教道德的信仰。现在姑就这一点举例说明。“诚”与“不欺”是一事的两面,在新儒家伦理中尤其占有最中心的位置。在理学大兴之前,这两条德目已成为儒家道德的始点。范仲淹以为“惟不欺二字,可终身行之”(邵伯温《邵氏闻见录》卷八)。刘器之追随司马光五年,只得到一个字:诚。司马光向他解释:“诚者天之道,思诚者人之道,至臻其道则一也。”这当然是他精研《中庸》之所得。而致“诚”之道则必须自“不妄语人”即“不欺”始。经过长久的修养,一个人最后才能达到“言行一致,表里相应,遇事坦然有余地”的境界(见邵博《邵氏闻见后录》卷二十)。“诚”和“不欺”上通“天之道”,这便为此世的道德找到了宗教性的超越根据。经过新儒家和民间宗教的长期宣说,这种观念在明清时代已深深地印刻在商人的心中。康海(1475—1541)在《扶风耆宾樊翁墓志铭》中记商人樊现(1453—1535)语:

> 谁谓天道难信哉!吾南至江淮,北尽边塞,寇弱之患独不一与者,天监吾不欺尔!贸易之际,人以欺为计,予以不欺为计,故吾日益而彼日损。谁谓天道难信哉![279]

可见这位陕西商人对“天道不欺”的观念信之甚笃。在本篇第二节,我们已引了李梦阳《故王文显墓志铭》记山西王现“故利以义制,名以清修,各守其业。天之鉴也如此,则子孙必昌,身安而家肥”等语。让我们再引《扶风耆宾樊翁墓志铭》中所载他父亲的一段话。王现以信义待人,有一次逃过了盗劫,他的父亲闻之,大惊喜,曰:

> 现也,利而义者耶!然天固鉴之耶![280]

王现的父亲是一贫士，曾任教谕，他对"天"的信仰大约来自儒家。王现本人也是"弃士而就商"(《扶风耆宾樊翁墓志铭》语)的，足证他的"天之鉴"之渊源所在。明清商人不但信"天"，而且也信"理"。民国初年修《婺源县志》记载一位晚清商人潘鸣铎云：

> 性孝友，幼读四子书，恒以不尽得解为憾。静思数日，谓圣学不外一理字，豁然贯通，非关道学之书不阅。……方某运茶，不得售，欲投申江自尽。铎照市价囤其茶，遣归。后寄番售，余息银五万两，仍与方某。[281]

这个例子正在19世纪下半叶，新儒家"理"的观念仍深入徽商之心如此。他的诚信行为应该是和"理"的信仰有关的。而且这条资料也为上一节论商人重视儒家"语录"增添一证。

但是民间信仰是三教混合的，所以"鬼神"的观念有时也和"天"或"理"有同样的效用。明末江苏洞庭山金汝鼐(字观涛，1596—1645)之例可为说明。汪琬《观涛翁墓志铭》引其子之言曰：

> 凡佐席氏者三十年……席氏不复问其出入，然未尝取一无名钱。所亲厚或微讽曰：君纵不欲自润，独不为子孙地耶？翁叱之曰：人输腹心于我，而我负之，谓鬼神何？……有寄白金若干两者，其人客死无子，行求其婿归之。婿家大惊，初不知妇翁有金在吾父所也。故山中人皆推吾父长者。[282]

文集方志中这一类诚信不欺的事迹太多，举不胜举。以下就汪道昆《太函集》中择数例以说明商人和道、释二教的关系。《太函集》卷十

四《赠方处士序》记盐商方彬（字宜之）以重然诺而著义声，晚年则归向道教。其文略云：

> 季年喜黄老，筑舍七宝峰下，与双鹤道士俱。客讽之曰：处士以贾豪，奈何近方士？处士笑曰：吾仆仆锥刀之末，终不欲老市井中，诚愿卒业玄同。幸而蝉蜕于污渎，足矣，恶用窃刀圭翔白日为也。夫一处士也，其始也，轻身而就贾，不亦豪举乎哉！及其以操行致不赀，盖节侠也。卒之游方外，归乎葆真，非达者宜不及此。

这很像上篇新道教所说的神仙下凡历劫，在人间成就事业后再“归正位”、“成正果”。同书卷二八《汪处士传》记一位16世纪在上海经商成功的汪通保，其人是有操守而有“好仁义”之称的廉贾。其中有一段说：

> 处士尝梦三羽人就舍，旦日得绘事，与梦符，则以为神，事之谨。其后几中他人毒，赖覆毒，乃免灾。尝出丹阳，车人将不利处士，绐失道。既而遇一老父，乃觉之。处士自谓：幸保余年，莫非神助。乃就狮山建三元庙，费数千金。

这位汪通保显然深信他之所以能处处逢凶化吉是出于“神助”。又同书卷三五《明赐级阮长公传》记大贾阮弼的事迹。其人“雅以然诺重诸贾人，不言而信，其言可市。诸贾人奉之如季河东（按：季布）”。《传》云：

> 季年崇事二氏，种诸善根。尝……缮三茅宫，饰诸神像，乐

善而无所徼福，其费不赀。……长公故多阴德，务施恩于不报，加意于人所不及知。……族母私蓄数十缗，阴托长公取息。有顷，族母亡。长公握子母钱毕归其子。其子不知所出，力却之。长公语之故，稽首而后受。

汪道昆最后用"天报"的观念解释阮弼的成功曰：

要之，人能负长公父，而天报以长公；人能负长公，而天报以昌阜。

可见汪道昆本人也相信民间三教混合的"天"的观念。清初归庄在其《杂著》中记载了下列的故事：

丁未（按：康熙六年，1667年）春，杭州大火，延烧一万七千余家，惟有一家，岿然独存于四面灰烬之中。问其人，则业卖油者再世矣。惟用一称，虽三尺童子不欺之。余谓此事甚小，但即此一事观之，则其平生必每事诚实。当末世诈伪百出之时，而有此笃厚君子，得天之庇，宜哉！[283]

归庄的"末世诈伪"乃隐指当时变节的士大夫，不是专对商人而发。但值得注意的是他似乎确已接受了诚实不欺可"得天之庇"的民间信仰。这一点事实上并不足异。自南宋以来，《太上感应篇》一类的善书也同样对士阶层有深切的影响。南宋的真德秀、明末的李贽、焦竑、屠隆等都曾宣扬过此篇。清代经学大师惠栋（1697—1758）且曾为此文作注。朱珪（1731—1807）为惠注本作"序"有云：

> 忆予兄弟少时，先大夫每日课诵是书，即以教诸子。……其恂恂规矩，不敢放佚者，于是编得力焉。

汪辉祖(1731—1807)《病榻梦痕录》卷上云：

> 检先人遗箧，得《太上感应篇》注，觉读之凛凛。自此晨起必虔诵一过。终身不敢放纵，实得力于此。(乾隆十年条)

同书卷下又记：

> 还先人遗愿，赴云栖建水陆道场。余素懵内典，读莲池大师(即袾宏，1535—1615)云栖法汇、竹窗随笔，事事从根本著力。乃知天下无不忠不孝神仙，成佛作祖，皆非伦外之人，实与吾儒道理，异室同堂。(乾隆五十八年条)

朱珪和汪辉祖都承认他们的"不敢放佚"是得力于《太上感应篇》。汪辉祖更进一步接受三教"异室同堂"之说。可见民间信仰并不专属于下层人民，而同样是上层士大夫文化的一个组成部分。所谓"上层文化"(elite culture)和"通俗文化"(popular culture)在中国传统中并不是截然分明的，其间界线很难划分。士大夫当然有他们的"上层文化"，但是他们同时也是浸润在"通俗文化"之中。不但中国如此，欧洲在1500年至1800年之间，据说贵族、僧侣也同样参加"通俗文化"中的许多活动。根据上面所引朱珪和汪辉祖的话，天地、鬼、神、报应等观念对他们的确发生了约束的力量，形成了他们的"第二文化"[284]。士大夫尚且如此，则商人更可想而知。把商人看成只知"孳孳为利"、毫不受宗教道德观念约束的一群"俗物"，在大量的文献面

前是站不住脚的。

5.“贾道”

明代商人已用“贾道”一词，这似乎表示他们对商业有了新的看法，即在赚钱以外，还有其他的意义。但“贾道”又有另一层意思，即怎样运用最有效的方法来达到做生意的目的。这相当于韦伯所谓“理性化的过程”（the process of rationalization）。韦伯在此特别重视清教伦理中所谓“天职”（calling）的观念。西方资本家全心全意地赚钱，但他们赚钱并不是为了物质享受，因此依然自奉俭薄。依韦伯的解释，这些资本家的宗教动机是要用经营成功来证明自己在尽“天职”方面已“才德兼备”（virtue and proficiency in a calling）。[285] 此外当然也还有世俗的动机，如财富所带来的“权力”（power）和“声誉”（recognition）以及因能使无数人就业和家乡经济繁荣而得到精神上的满足等。[286]

现在我们要问：明清中国商人的勤俭起家究竟是出于哪些动机呢？以世俗动机而言，中西商人大致相去不远，甚至中国人所谓“为子孙后代计”的观念在西方也并不陌生。更值得我们重视的倒是超越性的动机。明清商人当然没有西方清教商人那种特有的“天职”观念，更没有什么“选民前定论”，但其中也确有人曾表现出一种超越精神。他们似乎深信自己的事业具有庄严的意义和客观的价值。在本篇第二节，我们已引了15世纪山西商人席铭的豪语：“丈夫苟不能立功名于世，抑岂不能树基业于家哉！”在这句豪语的后面，我们隐然看到他对即将投身的商业抱有一种自傲的心理。士的事业在国，是“立功名于世”，然而商的“基业”在家，也足以传之久远。明末曹叔明《新安休宁名族志》卷一记商人程周有云：

> 贾居江西武宁乡镇……遂致殷裕，为建昌当，为南昌盐，创业垂统，和乐一堂。[287]

此处所用“创业垂统”四字实在非同小可。这四个字从来是开国帝王的专利品，现在竟用来形容商人的事业了。这一新用法所反映的社会心理的变化是不容忽视的。汪道昆《明赐级阮长公传》也说：

> 先是长公将以歙为菟裘，芜湖为丰沛。既而业大起，家人产具在芜湖城内外，筑百廛以待僦居。……中外佣奴各千指，部署之，悉中刑名。[288]

“菟裘”是用《左传》的典故：“使营菟裘，吾将老焉”（“隐公十一年”），指退休养老之地。但“丰沛”是汉高祖“创业垂统”的根据地，此处即借以指阮氏的商业基地。可证以创建帝业比喻大商人的事业经营在16世纪已相当普遍。试看阮氏商业的规模之大，布置之密，此“丰沛”一词确不是随便借用的。今天西方人所谓“商业帝国”（business empire）的观念在中国早已出现了。《新安休宁名族志》卷一又有一条云：

> 黄球号和川，幼负大志，壮游江湖，财产日隆。娶城北金公红女，青年完节，克苦勤俭，佐子不逮。商贾池阳，家道大兴。[289]

这“幼负大志”四字也是从来用之于士人的，现在又转移到商人身上来了。把这许多证据聚拢在一起，其所显示的历史意义是非常重大的；这可以说是“良贾何负于闳儒”的心理的一种表现。汪道昆《潘汀洲传》记潘氏“既老，属诸子为良贾，诸孙为闳儒”[290]。可见“良贾”和

"闳儒"在他的价值系统中确已相差极微。不但当时商人如此想，士大夫也如此说。汪道昆《范长君传》曰：

> 司马氏曰：儒者以诗书为本业，视货殖辄卑之。藉令服贾而仁义存焉，贾何负也。[291]

"服贾而仁义存"即发挥《史记·货殖列传》中的思想。钱谦益(1582—1664)为江苏洞庭山的富商之子写传，也引司马迁语而引申之曰："人富而仁义附，此世道之常也。"[292]其实这种说法恰与王阳明"虽终日做买卖，不害其为圣为贤"及沈垚"其业则商贾，其人则豪杰"等语消息相通。不但如此，汪道昆《虞部陈使君榷政碑》更说：

> 窃闻先王重本抑末，故薄农税而重征商，余则以为不然，直壹视而平施之耳。日中为市，肇自神农，盖与耒耜并兴，交相重矣。……商何负于农？[293]

汪氏显然肯定商贾既不负于儒，也不负于农，他们所从事的也是正正当当的"本业"。他的说法不但远在黄宗羲"工商皆本"(《明夷待访录·财计三》)之前，而且更为详尽透彻。他的薄征商税的主张在16世纪也是十分流行的。例如张居正(1525—1582)和张瀚同持此见，后者在南京兼摄榷务时并曾实行过薄征政策。[294]

由于商人自己和士大夫都开始对商业另眼相看，商业已取得庄严神圣的意义。王阳明说"四民异业而同道"，现在商人确已有其"贾道"了。因此商人也发展了高度的敬业和自重的意识，对自己的"名"、"德"看得很重。归有光《东庄孙君七十寿序》云：

昆山为县在濒海，然其人时有能致富埒封君者。近年以来，称贤者曰孙君。……自其先人……为人诚笃，用是能以致富饶。至孙君尤甚，故其业益大。然恂恂如寒士，邑之人士皆乐与之游。而以有缓急告者，时能赒恤之。于是君年七十，里之往为寿者，皆贤士大夫也。而予友秦起仁又与之姻，言于余，以为君非独饶于赀，且优于德也。[295]

归有光此文暗用太史公《货殖列传》"君子富，好行其德"的笔法，以"德"字为这位孙姓富贾颂寿。这是一种极高的礼赞。昆山是人文极盛之地，而"贤士大夫"都肯为一位商人祝寿，仅此一点，即可见其人德望之隆。商人自己也非常重视"德"。汪道昆《吴伯举传》记大盐商吴时英的"掌计"（即今之经理之类）假他的名义向其他商人借了一万六千缗，后来还不出来。有人向吴时英建议："亦彼责，彼偿，尔公何与焉！"他答道：

诸长者挈累万而贷不知者何人，信吾名也。吾党因而为僭，而吾以僭乘之，其曲在我。是曰倍德；倍德不详。[296]

最后这笔债还是由吴时英自己偿还了。这个例子最可证商人对"德"的重视和对"名"的爱惜。不但大贾如此，普通商人也是一样。姚鼐在 1813 年写的《赠中宪大夫武陵赵君墓表》记湖南商人赵宗海死后的情况说：

初君所受托以财贿者，有数千金。及君没，颇乏偿赀；或谋以孤寡辞而弗与。太恭人（按：宗海妻）曰：吾夫信义，故人托之。今弗偿，为夫取恶名也。乃破产鬻室中衣物以尽偿其负。[297]

甚至“伙计”(或“夥计”)也必须建立自己的声名,才有前途。明代沈孝思《晋录》(《学海类编》本)说:

> 平阳、泽、潞,豪商大贾甲天下,非数十万不称富,其居室之法善也。其人以行止相高,其合伙而商者,名曰伙计。一人出本,众伙共而商之,虽不誓而无私藏。祖父或以子母息丐贷于人而道亡,贷者业舍之数十年。子孙生而有知,更焦劳强作,以还其贷。则他大有居积者争欲得斯人以为伙计,谓其不忘死肯背生也。则斯人输少息于前,而获大利于后,故有本无本者,咸得以为生。且富者蓄藏不于家,而尽散之为伙计。估人产者,但数其大小伙计若干,则数十百万产可屈指矣。

可见山西“伙计”的道德自律之严。新安的情形也是一样。顾炎武《肇域志》云:

> 新都……大贾辄数十万,则有副手而助耳目者数人。其人铢两不私,故能以身得幸于大贾而无疑。他日计子母息,大羡,副者始分身而自为贾。故大贾非一人一手足之力也。[298]

“副手”即前引《太函集》之“掌计”,这是徽州的“伙计”。其人必“铢两不私”,才能得到大贾的信任,然后再自谋发展。这两条资料当然是指一般的情况而言,“伙计”舞弊的事终是不可免的,上引吴时英的“掌计”即是一例。以徽州而论,其“副手”、“掌计”大抵以亲族子弟为多。王世贞(1526—1590)《赠程君五十序》:

> 门下受计出子者恒数十人，君为相土宜、趣物候，人人授计不爽也。数奇则宽之，以务究其材；饶羡则廉取之，而归其赢。以故人乐为程君用。而自程君成大贾，其族之人无不沾濡者。[299]

休宁金声（1598—1645）《与歙令君书》也说：

> 夫两邑（按：休宁、歙县）人以业贾故，挈其亲戚知交而与共事。以故一家得业，不独一家得食焉而已。其大者能活千家百家，下亦至数十家数家。[300]

这些证据都是说明"伙计"制度对明清"贾道"发展的贡献。"伙计"制在当时相当普遍，除上述山西、安徽外，江苏也有之。归庄《洞庭三烈妇传》记江苏洞庭山一个名叶懋的"伙计"的事，说：

> 凡商贾之家，贫者受富者之金而助之经营，谓之伙计。叶懋婚仅三月，出为同宗富人伙计。[301]

可证江苏的"伙计"也多来自宗族或亲戚子弟之贫者。由于"伙计"制度对明清商业发展具有特殊的重要性，我们有必要扼要地指出其中几个特点。但限于篇幅及体例，详细的论证无法涉及。第一，这是一个全新而普遍的制度。以规模和组织言，以前中国史上实无前例，因此《晋录》和归庄才觉得有必要为"伙计"下一界说。[302]第二，以上引资料及其他个案来看，大贾和"伙计"断然是"老板"和"雇员"的关系。顾炎武所引资料说新安的"副手"后来可以"分身自为贾"，这不但与山西"伙计"的"获大利于后"相合，而且在《太函集》中实例甚多。我

们不能因为偶有一个例子，即“掌计”太“跋扈”，欺负老主人，被青年力壮的少主人“面数而挟之庭下”[303]，便推断大贾和“伙计”是“主奴关系”或“封建土地关系在商业上的一种表现形式”[304]。第三，“伙计”、“掌计”大体都是亲族子弟。这一事实恰好说明明清商人如何一面利用传统文化的资源，一面又把旧的宗族关系转化为新的商业组合。这正是中国从传统到现代的一种过渡方式。清末民初中国新型的资本家仍然走的是这条路。难道现代型企业的发展必须以“六亲不认”为前提吗？试问在中国传统社会中还有比亲族更可信托的“助手”吗？西方的宗教组织在社会上占主宰地位，而中国无之。以社会功能言，中国的亲族组织即相当于西方近代各教派的组织。例如教友派(Quakers)的通婚必须限于派内。韦伯以为新教伦理的一大成就即在打破亲族的束缚，使家与商业完全分开。而中国则太重亲族的“个人”关系，没有“事业功能”(functional tasks 或 enterprises)，因此经济发展受到限制。[305]这是由于他对中国史缺乏认识的缘故。明清大贾与“伙计”的关系即已向“事业功能”迈出了一大步。所以山西以诚实不欺著名的“伙计”才会成为其他大贾“争欲得之”的对象。不但如此，亲族关系妨碍现代企业之说根本便站不稳。据艾施顿(T.S. Ashton)对18世纪初期英国钢铁工业的研究，铁业当时几全在教友派的控制之下，而其中重要的企业家都和创业的达比(Darby)家族有亲族关系，包括儿子、族人、女婿、连襟等，还有少数人是其“伙计”(employees)出身。而且这还不是例外。在工业革命初期的西方，企业和家族关系的结合(the union of business and family relationships)是一个极为正常的现象。[306]总之，我们对“伙计”制度的出现应予以最大的重视，因为他们可以说是中国经营管理阶层(managerial class)的前身。

“伙计”制度是应运而生的，因为当时有些大贾的商业已遍及全

国。例如上文已提到的那位以“芜湖为丰沛”的阮长公，“其所转毂，偏于吴、越、荆、梁、燕、豫、齐、鲁之间，则又分局而贾要津。长公为祭酒，升降赢缩，莫不受成”[307]，其经营的规模可以概见。而且此中“祭酒”一词也极为流行，更可注意。这又是商人已夺得士大夫的尊号之一证。吴伟业《太仆寺少卿席宁侯墓志铭》记江苏洞庭山的席本桢(1601—1653)的商业规模有云：

> 其于治生也，任时而知物，笼万货之精，权轻重而取弃之，与用事者同苦乐。上下戮力，咸得其任。通都邸阁，远或一二千里，未尝躬自履行。主者奉其赫蹄数字，凛若绳墨。年稽月考，铢发不爽。[308]

这种组织的严密，仅凭一纸书信(“赫蹄”)[309]即可指挥至一二千里之外，较之现代企业何尝逊色？其“用事者”(“伙计”)又何尝没有“事业的功能”？大贾必赖“伙计”，“非一人一手足之力”，这是一个实例。

席本桢“读书治《诗》、《春秋》”，他做生意能“任时而知物”、“权轻重而取弃之”自然是拜儒家教育之赐。明清商人因多“弃儒就贾”，而且为贾后仍多不断地读书，他们的文化和知识水平并不在一般“士”之下。他们之擅“心计”并能掌握各地市场变化的规律，是和这一儒学背景分不开的。这一点现在已有研究者初步予以证实。[310]当时的商人“直以九章当六籍”[311]，这更说明商人对算术的重视。明末《商业书》中便往往附有《算法摘要》一类东西，以备商人参考。《指名算法》、《指名算法宗统》等商业算术书的大量出现尤其与商业发达有密切的关系。韦伯特别看重近代西方的复式簿记(double book-keeping)和算术在商业上的应用，认为是“理性化的过程”的证据。中国虽无复式簿记，但16世纪的商业算术是足以和同时代的西方抗

衡的。[312]现在让我们另举一些比较被忽略的证据以说明中国商业经营的“理性化的过程”。顾宪成(1550—1612)《小心斋札记》卷十四有一条云：

> 何心隐辈坐在利欲盆中，所以能鼓动得人。只缘他一种聪明，亦有不可到处。耿司农(按：定向，1524—1596)择家僮四人，人授二百金，令其生殖。其中一人尝从心隐请计。心隐授以六字诀曰：买一分，卖一分。又有四字诀：顿买零卖。其人遵用之，起家至数万。

这个故事是否真，无关紧要。但由此可见知识对于经营商业的重要性。据清代档案，吕留良的孙辈在雍正十年(1732 年)发遣宁古塔为奴，但在乾隆四十年(1775 年)，其曾孙等已因开药铺(这是吕留良的旧业)，贩卖米、盐以及貂皮、人参等致富，并申请捐纳监生了。[313]这是一个千真万确的事实，正可与何心隐的传说互证。何心隐的六字诀其实即是要转手快，薄利多销，也就是韦伯所说的“principle of low prices and large turnover”[314]。“薄利多销”事实上是明清商人的一个最重要的指导原则，实例不胜枚举。以下我们只选几个最有代表的个案对此点略作说明。康海在《叔父第四府君墓志铭》中记载了他的四叔康銮对一个待高价而售货的商人的批评。康海引他的叔父的话并加以论断曰：

> “彼不知贾道也。俟直而后贾，此庸贾求不失也，可终岁不成一贾。凡吾所为，岁可十数贾，息固可十数倍矣。”故长安人言善贾者，皆曰康季父云。[315]

这里“贾道”两字是建立在“工具理性”的观点之上的，故“善贾”之“善”即是“工欲善其事”之善，在道德上原是中立的。这种“贾道”便是多做几次生意，每次少赚一点，不必等到高价才脱手。但从另一角度看，此道又是合乎道德的。魏禧《三原申翁墓表》说申文彩：

> 业盐筴，得廉贾五利之术，家以大昌。[316]

“廉贾”语出《史记·货殖列传》：“贪贾三之，廉贾五之。”宫崎市定对这两句话有新解，认为是“贪贾”只跑三回生意，“廉贾”则跑五回。[317]其说若可信，则薄利多销的原则早已出现，不过到明清才大行其道。但“廉”字则有道德含义。汪道昆《明处士江次公墓志铭》记江氏戒其子之言曰：

> 且耕者什一，贾之廉者什一，贾何负于耕？古人病不廉，非病贾也。[318]

所以，儒家的知识和道德在“廉贾”身上又获得了统一。上一节所引金汝鼐为舅父席氏做“伙计”，大获信任。汪琬《观涛翁墓志铭》续云：

> 翁善治生，他贾好稽市物以俟腾踊，翁辄平价出之，转输废居，务无留货而已。以故他贾每致折阅，而翁恒擅其利。[319]

这是以薄利多销而获成功的典型例证。再举一个18世纪的书贾陶正祥（1732—1797）之例。孙渊如《清故封修职郎两浙盐课大使陶君正祥墓碣铭》说他：

> 与人贸易书，不沾沾计利所得。书若值百金者，自以十金得之，止售十余金。自得之若十金者，售亦取余。其存之久者，则多取余。曰："吾求赢余以糊口耳。己好利，亦使购书者获其利。人之欲利，谁不如我？我专利而物滞不行，犹为失利也。"以是售书甚获利。……当是时，都门售书画有王某，售旧瓷什器有顾某，意见悉如君，皆盛行于时。[320]

这位书贾能对"薄利多销"发挥出一番大道理，正见其深入理性化的"贾道"。同时尚有王某、顾某也不谋而合，尤足为"贾道"盛行之证。

明清商人高度理性化使他们能转化许多传统文化资源为经营企业的手段。前面我们已讨论了他们怎样在亲族的基址上发展了"伙计"制度。现在再看下面的例子。钱泳《履园丛话》卷二四《杂记下》云：

> 苏州皋桥西偏有孙春阳南货铺，天下闻名。铺中之物亦贡上用。案春阳，宁波人，明万历中，年甫弱冠，应童子试不售，遂弃举子业，为贸迁之术。始来吴门，开一小铺，在今吴趋坊北口。……其为铺也，如州县署，亦有六房，曰南北货房、海货房、腌腊房、酱货房、蜜饯房、蜡烛房。售者由柜上给钱，取一票，自往各房发货，而总管者掌其纲，一日一小结，一年一大结。自明至今已二百三四十年……其店规之严，选制之精，合郡无有也。

这简直是现代百货商店的经营方式了。但最值得注意的则是孙春阳竟能把州县衙门的"六房"制度转化为经营南货铺之用。这种化腐朽为神奇的本领当然是来自他的"弃儒就贾"的背景了。明清"贾道"的理性化也带来了新的竞争方式。19 世纪上半叶许仲元《三异笔谈》

卷三“布利”条记：

> 新安汪氏设益美字号于吴阊，巧为居奇，密嘱衣工，有以本号机头缴者，给银二分。缝人贪得小利，遂群誉布美，用者竞市，计一年消布约以百万匹，论匹赢利百文，如派机头多二万两，而增息二十万贯矣。十年富甲诸商，而布更遍行天下。嗣汪以宦游辍业，属其戚程，程后复归于汪。二百年间，漠南漠北，无地不以益美为美也。

傅衣凌引此条，认为这是类似资本主义的“自由竞争”，大致是不错的。[321]益美布号凭布头的商标给银二分即是西方的 rebate，所不同者，似乎是给缝衣匠，而非直接还给顾客而已。这种广告方式显然也是当时“贾道”的一种新发展。

6. 结语

本篇关于 16 至 18 世纪商人的社会地位和意识形态的研究使我们看到这三百年间中国社会史和思想史都发生了很深刻的变化。从社会史的角度看，商人的“睦姻任恤之风”已使他们取代了一大部分以前属于“士大夫”的功能（如编写族谱，修建宗祠、书院、寺庙、道路、桥梁等）。商人社会功能的日益重要也反映在政府对他们的态度上。清代政府不但对商人的控制已较为放松[322]，而且态度上也较为尊重。故至晚在 19 世纪以后，政府的公文告示中已绅、商并提。在商业发达的地区“商”有时尚在“绅”之前。例如麟庆（1791—1846）自述他 1823 年任徽州知府事，曾说：

> 余抵任后……即出示严禁棚民开垦山田；劝谕商、绅，疏通

河道，以妨壅遏。[323]

这当然是因为徽州商人的财力特别雄厚之故。士大夫对商人的改容相向也是一个极不寻常的社会变化。16世纪以后著名文士学人的文集中充满了商人的墓志铭、传记、寿序。以明、清与唐、宋、元的文集、笔记等相比较，这个差异是极其显著的，这是长期的"士商相杂"的结果。本篇所引的李梦阳、康海、汪道昆以迄清代的许多作者，或出身商贾之家，或与商贾有姻亲，或与之相交游。因此他们不但记述了商人的活动，而且有意无意之间为他们的利益说话。这正如19世纪不少美国牧师和作家为资本主义、自由经济作辩护一样。这些人也都是工商企业家的子弟、亲戚或朋友。[324]

从思想史的观点看，新变化也极为可观。儒家的新四民说以及理欲论和公私观上的新论点不过是其中一小部分而已。最可注意的是商人自己的意识形态的出现。在明代以前，我们几乎看不到商人的观点，所见到的都是士大夫的看法。但是在明、清士大夫的作品中，商人的意识形态已浮现出来了，商人自己的话被大量地引用在这些文字之中。如果全面而有系统地加以爬搜，其收获必极为丰富。更值得指出的是：由于"士商相杂"，有些士大夫（特别如汪道昆）根本已改从商人的观点来看世界了。明、清的"商业书"虽是为实用的目的而编写，其中也保存了不少商人的意识形态，那更是直接的史料了。我们尤应重视商人的社会自觉。他们已自觉"贾道"即是"道"的一部分。商贾"虽与时逐，而错行如四时；时作时长，时敛时藏。其与天道，盖冥合也"[325]。因此他们自然也可以"创业垂统"。一般的商人固然是"孳孳为利"，正如一般的士人也是为"利禄"而读书一样，但其中也有一些"幼有大志"的商人具有超越性的"创业"动机。他们同样重视自己的"名"、"德"或"功业"。在中国自古相传的"三不朽"中，

他们至少可以希望在“立功”和“立德”两项上一显身手。

商人恰好置身于上层文化和通俗文化的接榫之处，因此从他们的言行中，我们比较容易看清儒、释、道三教究竟是怎样发生影响的，又发生了什么样的影响。现在一般研究中国思想史的人有两极化的倾向：或者偏向“纯哲学”的领域，或者偏向“造反宗教”。这是有意或无意地把西方的模式硬套在中国史的格局上面。在这两极之间，还有一大片重要的中间地区仍是史学研究上的空白。商人的意识形态在这一中间地区实占有枢纽性的地位。思想自然并不是一切，但人的活动则未有不受思想支配的。商人也不可能例外。韦伯关于新教伦理与资本主义的论旨也许强调得过头了，他对于中国宗教的论断更缺乏事实的支持，但是他所提出的问题却是很有意义的。本篇的主旨之一便是要发掘出明清商人的精神凭借何在。他们在经营上的成功当然有赖于许多客观的因素，这是现代社会经济史家热烈讨论的对象。本篇则取“人弃我取”、“相辅相成”之意，希望找出商人究竟是怎样巧妙地运用中国传统中的某些文化因素来发展“贾道”的。整个地说，他们确能“推陈出新”。我们决不能因为他们依附了某些旧形式而忽视其中所涵蕴的新创造，前面所论及的“伙计”制便是一个显例。

我们也决不能夸张明清商人的历史作用。他们虽已走近传统的边缘，但毕竟未曾突破传统。他们所遭到的主要阻力是什么呢？这个问题必须另有专文研究，此处无法全面讨论。但是我们愿意提出一点来略加阐明。

韦伯研究西方古代的经济发展，曾提出一个看法，即自由商业在“共和城邦”中易于发展，在君主专政的官僚制度下则常遭扼杀，因为后者以“政治安定”(political stability)为主要目标。[326]这一论点所蕴涵的前提是政治结构有时也可以对经济形态发生决定性的作用。

这个看法似乎能够部分地解释明清商人的困境。有些学者已注意到明清的“君主独裁”[327]或“国家与官僚”[328]对商人的影响。以盐商为例，他们一方面固受君主专制下官僚体系的保护，但另一方面这个体系又构成他们发展的终极限制。如所周知，明清商人有下贾、中贾、大贾的分化。一旦到了大贾的地位，他们每年对政府便要有种种“捐输”，至于贪官污吏的非法榨取则更不在话下。盐商诚然表现了浓厚的政治兴趣，如捐官、交结公卿权贵、附庸风雅等都是明证，但这些只是表面现象；分析到最后，他们的政治投资还是为保护自己的商业利益。前面已引李梦阳语，扬州盐商的“奢”如畜声乐、妓妾、珍物等只为了“援结诸豪贵、藉其庇荫”。一般中贾也同样受政府和官僚的牵累。19 世纪甘肃省的“发商生息”便最为病民之政。有些州县官甚至将发商本银一概吞没，以致承领各商只好逃亡。[329]小贾的命运也同样可悲。明末《士商要览》卷三《买卖机关》中有一条为“是官当敬”。其下注曰：

> 官无大小，皆受朝廷一命，权可制人，不可因其秩卑，放肆侮慢。苟或触犯，虽不能荣人，亦足以辱人，倘受其叱挞，又将何以洗耻哉！凡见长官，须起立引避，盖尝为卑为降，实吾民之职分也。[330]

试看专制的官僚系统有如天罗地网，岂是商人的力量所能突破？“良贾”固然不负于“闳儒”，但在官僚体制之前却是一筹莫展了。

本篇既是思想史的研究，还是让我们引几位清代思想家的话来结束本文吧！顾炎武(1613—1682)《郡县论·四》说：

> 天下之人各怀其家，各私其子，其常情也。为天子为百姓之

心,必不如其自为,此在三代以上已然矣。[331]

戴震《汪氏捐立学田碑》有云:

凡事之经纪于官府,恒不若各自经纪之责专而为利实。[332]

沈垚《谢府君家传》之末论曰:

兴造本有司之责,以束于例而不克坚。责不及民,而好义者往往助官徇民之意。盖任其责者不能善其事;善其事者每在非责所及之人。后世之事大率如此。此富民所以为贫民之依赖,而保富所以为周礼荒政之一也。[333]

这三位思想家所讨论的都是关于政府控制和人民自治之间的利害得失的问题。顾炎武的话是原则性的通论,戴震和沈垚则分别针对富商立学田和修桥梁之事而发议,但三人的见解竟不谋而合。从本文所研究的时代背景着眼,这是特别足以发人深省的。

注 释

[1] Robert Paul Wolff ed., *Kant, A Collection of Critical Essays*, Doubleday Anchor Books, 1967, "Introduction", p.1.

[2] 见金耀基《儒家伦理与经济发展:韦伯学说的重探》,收入《金耀基社会文选》(台北:幼狮文化事业公司,1985);于宗先:《中国文化对台湾经济成长的影响》,刊在于宗先、刘克智、林聪标主编《台湾与香港的经济发展》(台北:"中央"研究院经济研究所,1985年5月再版)。这两篇文章都讨论到现代西方学人如Harold Kahn、Robert Bellah、Peter L.Berger等人关于东亚经济与宗教伦理的看法,可供参考。

［3］ Talcott Parsons,*Capitalism in Recent German Literature*, II: *Max Weber*, *Journal of Political Economy*(vol.37,1929),p.40.

［4］ Guenther Roth,"Introduction"in Guenther Roth and Claus Wittich 主编 Max Weber, *Economy and Society*, University of California Press, 1978, Vol. 1, LXXII—LXXIII;LXXVI—LXXVIII。

［5］ Friedrich Engels,"Introduction" to *Socialism*: *Utopian and Scientific in Marx and Engels on Religion*,Schocken,New York,1964,pp.300—301.

［6］ Guenther Roth,*The Historical Relationship to Marxism*,in Reinhard Bendix and Guenther Roth,*Scholarship and Partisanship*: *Essays on Max Weber*,University of California Press,1971,esp.pp.239—246.

［7］ Karl Marx,*Reply to Mikhailovsky*,in L. Feuer ed., K. Marx, F. Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*,New York,1959,p.440f.

［8］ Isaiah Berlin, *Karl Marx*, Fourth Edition, Oxford University Press, 1978,p.197.

［9］ Max Weber,*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*,Talcott Parsons Translated,Allen & Unwin,London,1930,pp.19—20;Roth,"Introduction"in *Weber's Economy and Society*,LIII—LIV.

［10］ 见余英时《韦伯观点与"儒家伦理"序说》,《中国时报》,"人间副刊",1985年6月19日。

［11］ *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*,pp.55—56.

［12］ *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*,pp.91—92,并可参看 Talcott Parsons,*The Structure of Social Action*(The Free Press,1949)第三部第十五章论 Weber 及思想的功用。

［13］ Max Weber,*The Religion of China*,*Confucianism and Taoism*,(The Free Press,1951)第八章结论部分关于儒家和清教的比较。

［14］ Robert N. Bellah,*Religious Evolution*,William A. Lessa & Evon Z. Vogt eds.*Reader in Comparative Religion*(New York: Harper & Row,Second Edition, 1965),pp.82—84.

［15］ 见 *The Pretestant Ethic and the Spirit of Capitalism*,pp.79—81。读者如欲对于"天职"观念作更进一步的了解,则当参看第三章注一到注六的详细考证,204—212 页。关于"天职"观念在基督教思想史上的转变,可参看 Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*,Allen & Unwin,London,1931,Vol.2, pp.609—612。关于批评韦伯的说法,可看 Kurt Samuelsson,*Religion and Economic*

Action，New York，Basic Books，1961，pp.43—47。

[16] Troeltsch，*The social Teaching of the Christian Churches*，pp.572—573.

[17] 陈寅恪：《金明馆丛稿》二编，251页，上海：上海古籍出版社，1980。

[18] 关于中国思想的"人间性"问题，参看余英时《中国知识阶层史论》，54—57页，台北：联经出版社，1980。

[19] 中国的"此世"与"彼世"是不即不离的关系，故可称之为"内在超越"(immanent transcendence)，详见余英时《从价值系统看中国文化的现代意义》(台北：时报出版公司，1984)。关于秦汉道教神仙思想的人间倾向，可看 Ying-shih Yu，*Life and Immortality in the Mind of Han China*，Harvard Journal of Asiatic Studies，Vol. 25，1964—1965。

[20] 关于佛教中国化的长期历史过程，有一部深入浅出的著作可供参考，即 Kenneth K.S.Ch'en，*The Chinese Transformation of Buddhism*，Princeton University Press，1973。

[21] 钱穆：《再论禅宗与理学》，收入《中国学术思想史论丛》第四册，232页，台北：东大图书公司，1978。

[22] 惠能是否"不识字"，很难断定，因为他的传记中颇多宗教神话的成分。宇井伯寿在《禅宗史研究》(东京：岩波书店，1941)第二章"六祖慧能传"中曾详细比较一切有关传记。他认为惠能在青年时代卖柴养母之暇，早已读过各种佛教经典，所以才有后来的"顿悟"(188—189页)。最近印顺在《中国禅宗史》(台北，1971)中暗驳宇井之说，认为这是因为惠能是"利根"，而且不识字通佛法并非不可能(191—193页)。这个问题不容易获得真正的解决。不过惠能受教育程度不会太高，大概是事实。

[23] 本文所根据的敦煌本《坛经》是郭朋的《坛经校释》，北京：中华书局，1983。

[24] 参见 Robert N.Bellah，*Religious Evolution*，p.82。

[25] 见道宣《广弘明集》卷七所引。

[26] 可看中村元《禅における生産と勤労の問題》(一)《禅文化》第二期，及(二)《禅文化》第三期。

[27] 关于"一日不作，一日不食"的考证可参看宇井伯寿《禅宗史研究》，369—370页。按：黄庭坚《南康军开先禅院修造记》云："药山以三篾绕腹，一日不作则不食。"(《豫章黄先生文集》卷十八)则以"不作不食"归之药山惟严(751—834)。但检之《宋高僧传》卷十七及《景德传灯录》卷十四，均未见其事。惟严属青原行思第二世。无论如何，此例可见"入世苦行"是禅宗各派的共同精神。

[28] 《古尊宿语录》卷一《大鉴下三世·怀海》。

[29] 亦见于《禅苑清规》九。二书均收入《续藏经》第二册。中村元在上引文

(一)中认定禅宗和尚转向劳动以四祖道信(580—651)为一大关键,因为庐山大林寺和五祖的黄梅双峰寺都有数百至千人,其地又远离城市,不能靠行乞为生。安禄山乱后,寺庙也不再能仰赖贵族施舍庄园为生。百丈怀海"一日不作,一日不食"的新规即在此种背景下产生(《禅文化》二,27—35 页)。按:中村元的说法似出推测,与事实不符。安史乱后,贵族舍田为寺以及寺院大量置田产之事仍时有所见。南方如苏州、杭州、天台等未受战乱波及,其例更多。可看陶希圣主编《唐代寺院经济》(台北:食货出版社,1974)"寺观庄田"所收诸例,并可参考 Jacques Gernet, *Les aspeèts èconomiques du Bouddhisme dans la societe du Ve au Xe Siècle*, Paris, 1956, pp.112—138 所引敦煌及其他有关寺田的史料。安史之乱后,唐代社会经济发生了重要变化,固属事实,但究竟是否足以解释百丈清规的出现,恐怕还有待于进一步研究。关于百丈清规所表现的中国佛教经济思想,可看道端良夫《中國佛教と社會との交涉》(京都,1980),45—67 页及 Kenneth Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism*, 145—151 页。

[30] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p.80; Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, pp.609—610.

[31] 均见《朱子语类》卷五十二。

[32] 见宇井伯寿《百丈清規の歷史的意義》,628—645 页,此文详溯百丈清规在佛教史上的起源和发展,并且特别重视它对日本禅宗的影响。关于最后一点可参考今枝爱真《中世禅宗史の研究》(东京大学出版会,1970)第三章第三节《清規の傳来と流布》,56—72 页。

[33] 见吉冈义丰《道教の研究》(京都:法藏馆,1952),132 页。

[34] 《遗山先生文集》卷三十五。

[35] 《清容居士集》卷十九。

[36] 见宇井伯寿《禅宗史研究》第二,395 页("附记")引大谷湖峰的话。

[37] 见《秋涧先生大全文集》卷五十八。

[38] 关于宋代官方道教的一般状况,可看窪德忠《道教史》(东京:山川出版社,1977),258—287 页;专论宋徽宗与道教的关系的,则有金中枢《论北宋末年之崇尚道教》,《新亚学报》第七卷第二期(1966 年 8 月)及第八卷第一期(1967 年 2 月)。我们当然也不能过信王恽的话,真以为新道教全无"幻诞之事"。"幻诞"、"祭醮"全真教也仍有所见,这是民间宗教所不能完全避免的。但他们确以"入世苦行"为立教的主要精神。此点大致不成问题。参看柳存仁《全真教和小说〈西游记〉(二)》,《明报月刊》第二十卷第六期(1985 年 6 月),59—60 页。

[39] 关于王重阳的《立教十五论》,可看吉冈义丰《道教の研究》,176—180 页。

[40] Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, p.609.

[41] 以上尹志平《北游语录》和王志谨《盘山语录》各条都从钱穆的《金元统治下之新道教》一文中转引，见《中国学术思想史论丛》第六册（台北：东大图书公司，1978），201—211 页。

[42] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p.1580. 又王恽《大元故清和妙道广化真人玄门掌教大宗师尹公道行碑铭》（见《秋涧先生大全文集》卷五十六）记尹志平的修行要诀，有云："修行之害，食睡色三欲为重。多食即多睡，睡多情欲所由生。人莫不知，少能行之者。必欲制之，先减睡欲。"这也可以证实前引"禁睡眠"、"服勤苦"之语确是全真教的一贯教法。此碑之末又说尹志平的弟子仇志隆"居终南四十余年，洁以修己，耕而后食"，更可证明全真教三传之后仍守"服勤苦"和"一日不作，一日不食"之戒。

[43] 此碑未著录，文从陈垣的《南宋初河北新道教考》41 页转引，北京：中华书局，1962。

[44] 《秋涧先生大全文集》卷五。

[45] 同前，文从陈垣《南宋初河北新道教考》，91 页。

[46] 《吴草庐集》卷二十六。

[47] 《道园学古录》卷五十。

[48] 《宋学士文集》卷五十五。

[49] 此碑亦未著录，引自陈垣《南宋初河北新道教考》，87 页。

[50] 陈垣：《南宋初河北新道教考》，88 页。

[51] 《秋涧先生大全文集》卷六十一《太一三代度师先考王君墓表》。

[52] 《净明忠孝全书》卷三。

[53] 见秋月观暎前引书，197 页。

[54] 按陈垣在《新道教考》页四说："三教祖乃别树新义，聚徒训众，非力不食。"其实此语只能用于全真与真大道两教，不能施之于太一教。

[55] 关于《太上感应篇》的研究，可参考吉冈义丰《道教の研究》第二章（《感應篇と功過格》）。

[56] 见吉冈义丰《道教の研究》，131 页。有关全真教混合儒、禅、道三教及其入世苦行的特色，并可参看窪德忠《中國の宗教改革——全眞教の成立》（京都：法藏馆，1967）。奥崎裕司撰《民众道教》一章（见福井康顺等共同监修《道教》，第二卷，东京，1983）曾对上文所论四派新道教有综合论述。其大旨谓四大新道教都有三教融合的强烈倾向，其中全真较受禅宗影响，真大道与净明则以儒家伦理为主。此说似略嫌简化，但所言三教混合的趋势是不错的。关于全真教的"三教归一"说，更可参看柳存仁

《全真教和小说〈西游记〉(五)》,《明报月刊》第二十卷第九期(1985年9月),71页。

[57] 赵翼:《廿二史札记》卷二十《唐初三礼汉书文选之学》;陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿》(北京:中华书局,1963)第二章《礼仪》。

[58] 《新唐书》卷十一《礼乐一》。

[59] 《朱文公校昌黎先生集》卷十一《原道》。

[60] 《朱文公校昌黎先生集》卷一《谢自然诗》。

[61] 陈寅恪:《论韩愈》,现收入《金明馆丛稿初编》(上海:上海古籍出版社,1981),287页。陈氏指出韩愈排斥佛教诸论点皆前人所已发(289页),也是正确的,见汤用彤《隋唐佛教史稿》(北京:中华书局,1982),第一章第五节《韩愈与唐代士大夫之反佛》,31—40页。

[62] 均见《朱子语类》卷五十二。

[63] 《论韩愈》,286页。但韩愈借用禅宗的传心说反为后世佛教徒所乘。例如契嵩即谓禹、汤以下年代都不相及,"乌得相见而亲相传禀耶"?见《镡津文集》(日本大正新修《大藏经》本,第五二卷史传部四)卷十四"非韩上"第一。

[64] 敦煌本《坛经》第九节。

[65] 见《景德传灯录》卷五"吉州青原山行思禅师"条。《传灯录》卷三《菩提达摩传》云:"内传法印,以契证心;外付袈裟,以定宗旨。"以传衣传法始于达摩之传慧可。但此恐是后世追造之说。

[66] 《昌黎先生集》卷十一。

[67] 《柳河东集》卷十九。并可参看《柳河东集》卷三四《答韦中立论师道书》、《答严厚舆秀才论师道书》及《报袁君陈秀才避师名书》等篇。

[68] 《吕和叔文集》卷三。

[69] 陈寅恪:《唐代政治史述论稿》,60—61页,上海:商务印书馆,1947。

[70] 参看长部和雄《唐代禅宗高僧の士庶教化に就いて》,刊于《羽田博士颂寿纪念东洋史论丛》(京都,1950),293—319页。

[71] 《景德传灯录》卷五《印宗传》。

[72] 陈垣:《释氏疑年录》,442页,北京:中华书局,1964。北宋也有僧人之父为"法孙"之例,见《河南程氏遗书》卷二二上《伊川杂录》。

[73] 《古尊宿语录》卷五《临济禅师语录之余》。

[74] 见《景德传灯录》卷十六《全豁传》。

[75] 关于唐代儒家的提倡师道,可看钱穆《杂论唐代古文运动》第八节,收入《中国学术思想史论丛》(四),67—69页。

[76] 《河南程氏遗书》卷四《游定夫所录》。

[77] 《程氏外书》卷十二引《上蔡语录》。

[78] 详见严耕望《唐人习业山林寺院之风尚》，收在《唐史研究丛稿》（香港：新亚研究所，1969），尤其是421—424页。

[79] 见盛朗西《中国书院制度》，21—24页，台北：华世出版社重印本，1977。

[80] 《程氏外书》卷十二引。吴曾《能改斋漫录》"禅寺"作"天宁寺"，见卷十二"三代威仪尽在是"。

[81] 南怀瑾：《禅宗丛林制度与中国文化教育的精神》，收在《禅与道概论》，台北：真善美出版社，1968，120页似误以程明道为程伊川。

[82] 《朱子语类》卷七。

[83] 今枝爱真：《中世禅宗史の研究》，56—64页。

[84] 《朱子语类》卷一三七。

[85] 朱子也承认李翱"有些本领"，并说《复性书》"有许多思量"，不过"道理是从佛中来"。见《朱子语类》，台北：正中书局，1973，卷一三七。

[86] 见赞宁《宋高僧传》卷十七《唐朗州药山惟俨传》及《景德传灯录》卷十四"沣州药山惟俨禅师"。但这类故事虽僧徒之有识者亦未尽信，如契嵩在《镡津文集》卷一《劝书第一》便对《宋高僧传》此说表示怀疑。《四库全书总目提要》卷一五〇《集部三》及余嘉锡的《四库提要辨证》（香港：中华书局，1974，下册，1286—1289页）均详辨李翱问道惟俨之事，但未引《宋高僧传》及《镡津文集》。《僧传》成于端拱元年（988年），较《灯录》为早，而不载李诗，则此诗来历可疑。

[87] 卷一《论学篇》。参看《遗书》卷二上"昨日之会，大率谈禅"条。

[88] 《朱子语类》卷一二六。

[89] 《河南程氏遗书》卷二十一下。

[90] 详见 Ying-shih Yu，*Morality and Knowledge in Chu Hsi's Philosophical System*，in Wing-tsit Chan ed. *Chu Hsi and Neo-Confucianism*，Honolulu：University of Hawaii Press，1986，pp.228—254。

[91] 《镡津文集》卷十四《非韩上》第一。

[92] 见《象山先生全集》卷三十六《年谱》"绍兴二十一年"条。

[93] 《镡津文集》卷七。

[94] Weber，*The Religion of China*，pp.227—228，pp.152—154.

[95] 《朱子语类》卷四。

[96] 《朱子语类》卷四。

[97] 《北溪字义》"性"字条。

[98] 《朱子语类》卷十二。

[99] 《朱子语类》卷十三。

[100] 《朱子语类》卷十三。

[101] 《朱子语类》卷十三。

[102] 《朱子语类》卷四。

[103] 《朱子语类》卷一。

[104] 《朱子语类》卷一。

[105] 《朱子语类》卷一。

[106] 《朱子语类》卷一。

[107] 见《孟子字义疏证》卷上"理"字条。

[108] 《河南程氏外书》卷十二。

[109] 《传习录》卷上第一〇一条，条目编号乃依陈荣捷《王阳明传习录详注集评》，台北：台湾学生书局，1983。

[110] 朱子此说必须从他的理气论求得解释。"天地以生物为心"，此即是"理"。但"理"与"气"不相离，而气化又无一息之停，所以"天地"不会坏。"此世"则以"人"为主体，如果"人无道极了"，一任"气"逆"理"而行，在"气强理弱"的情况下，"理"终"拗不转来"，于是"此世"便因"气"的妄动而沦为一混沌之局，使"理"不能存于其中。"此世"既无"理"自然便归于毁灭，如果核战争的威胁是真实的，那么朱子此语便将成为可怕的预言了。又本篇旨在说明新儒家伦理的哲学根据，至于其中理论上的困难则存而不论。

[111] 《河南程氏遗书》卷十三。

[112] 《河南程氏遗书》卷二上。

[113] 《朱子语类》卷十二《学六》"持守"。

[114] 见《朱子语类》卷十二。

[115] 《河南程氏遗书》卷四。

[116] 《朱文公文集》卷四十五《答廖子晦》第一书。

[117] 《朱子语类》卷十二。

[118] 《张子全书》卷十二"语录抄"。

[119] 见 Lien-sheng Yang，*Schedules of Work and Rest in Imperial China* 收在 *Studies in Chinese Institutional* History，Harvard-Yenching Institute，1961，pp.26—27。此文通论二千年来中国各阶层的勤劳工作习惯，极为重要。

[120] 见王梓材、冯云濠《宋元学案补遗》卷二《苏先生颂》附录所引《谈训》。朱子对于苏颂十分推重，见《朱文公文集》卷七七《苏丞相祠记》及卷八六有关苏丞相祠

三文。

[121] 《宋元学案补遗》卷二《徂徕门人》附录。

[122] 《朱子语类》卷一二一《训门人九》。

[123] 《朱子语类》卷一二一《训门人九》。

[124] 《朱子语类》卷一二〇《训门人八》。

[125] 《明儒学案》卷一《崇仁一》。

[126] 《邵氏闻见后录》卷二二。

[127] 《朱子语类》卷一〇五。

[128] Weber,*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*,pp.159—163所论可资比观。又265页注28所引Richard Baxter的话更当一读。

[129] Weber,*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*,pp.157—158.

[130] 二程都重视"守本分"和"尽分",见《河南程氏外书》卷十二引《尹和靖语》。

[131] Weber,*The Religion of China*,p.245.

[132] 《止斋先生文集》卷三十六。关于陈亮和朱熹的争论,可看Hoyt C. Tjillman,*Utilitarian Confucianism:Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi*,Council East Asian Studies,Harvard University,1982。

[133] Weber,*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*,pp.121—122.

[134] 儒教的"种民"略与"选民"观念相近,但仍不同。孔子"天生德于予"的观念在后世甚为淡薄,所以王安石曾借此语开玩笑说:"天生黑于予,园荽其如予何!"见魏泰《东轩笔录》卷十二第一条。

[135] 关于"先觉"之说,详见《程氏遗书》卷二上"天民之先觉"条及《朱子语类》卷一三〇《本朝四》,"东坡聪明,岂不晓"条论伊尹"天民之先觉"一段。

[136] Ernst Troeltsch,*The Social Teaching of the Christian Churches*,pp. 588—589.

[137] 《朱子语类》卷一二九《本朝三》。

[138] 《欧阳文忠公文集》卷二十。

[139] "以天下为己任"语并不见于欧阳修《范公神道碑》及《五朝名臣言行录》卷七。《宋史》卷三一四《本传》叙范仲淹生平曾用此语,或受朱子影响。俟再考。

[140] Troeltsch,*The Social Teaching of the Christian Churches*,p.617.

[141] 宫崎市定:《宋代の士风》一文(收入《アジア史研究》第四,京都:东洋史研究会,1964,130—169页)专驳朱子《名臣言行录》中所美化的"士风",意在建立客观的史实,自无可厚非。但他根据有问题的《碧云騢》而致疑于范仲淹(133—134页)则

不免轻信。刘子健的《梅尧臣“碧云騢”与庆历政争中的士风》一文已加驳正(收在《宋史研究集》第二辑,中华丛书编审委员会,1964,141—155页)。范仲淹的人格当然未必“完全无缺”,但他所树立的风范在当时影响甚大,似无可否认。黄庭坚(1045—1105)《跋范文正公诗》云:“范文正公在当时诸公间第一品人也。故余每于人家见尺牍寸纸,未尝不爱赏,弥日想见其人。所谓先天下之忧而忧,后天下之乐而乐,此文正公饮食起居之间先行之而后载于言者也。”(《豫章黄先生文集》卷三十)黄山谷不是理学家又与范年代相接,所言应有相当根据。宫崎氏想从“士大夫史观”中摆脱出来,但他所根据的材料(如《碧云騢》)仍出士大夫之手。不但其文为孤证,其人更可疑,此何能获得“客观史实”? 这是实证方法(positivistic method)所无可避免的内在限制。

[142]　参看孙国栋《唐宋之际社会门第之消融》,收在《唐宋史论丛》,211—308页,香港:龙门书店,1980。

[143]　余英时:《中国知识阶层史论》,214页,注7。

[144]　Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History*, Stanford University Press, 1959, p.93.

[145]　见《五朝名臣言行录》卷七之二引《东轩笔录》及江少虞《宋朝事实类苑》卷七引《湘山野录》。

[146]　洪迈:《夷坚志》(何卓点校,北京:中华书局,1981)支癸卷十“古塔主”条,第三册,1295—1296页。

[147]　沈括:《梦溪笔谈》,卷十一第二〇四条,胡道静校注,北京:中华书局,1957。

[148]　《范文正公集》(万有文库本),《尺牍》卷下,“文鉴大师”。关于范仲淹与佛教的关系及其义庄经营所受佛教常住田的影响,可看 Denis Twitchett, *The Fan Clan's Charitable Estate* 1050—1760, in David S. Nivison and Arthur F. Wright, eds, *Confucianism in Action*, Stanford University Press, 1959, esp.pp.102—105。

[149]　惠洪:《冷斋夜话》(学津讨原本)卷十“圣人多生儒佛中”条。按:末句有误字(般礼在斯堂丛书本亦同),此参照丁传靖的《宋人轶事汇编》卷十所引校改。

[150]　见吴曾《能改斋漫录》卷十一“浪子和尚”条。

[151]　《冷斋夜话》卷十一“欧阳修何如人”条。

[152]　王安石罢相(1076年)后居定林寺,见胡仔《苕溪渔隐丛话》前集卷五七“赞元”条引《僧宝传》。定林寺有二,安石所居乃下定林寺,见沈钦韩《王荆公诗文沈氏注》卷二“定林院”条引《建康志》。

[153]　《苕溪渔隐丛话》前集卷三七“俞清老”条引《诗选》说“《冷斋夜话》中数事皆妄”,但此条似无可疑,详下文。

[154] 见《景德传灯录》卷十六及《宋高僧传》卷十二。

[155] 惠洪:《石门文字禅》卷二四。同书卷二三“[illegible]默禅师序”中明言“雪峰真觉禅师”,则必指雪峰义存无疑。宋代云门宗强调爱众生,如该宗福昌知信(1030—1088)以入世苦行、开垦耕田著称。他曾说:“一切圣贤,出生入死,成就无边众生行。愿不满,不名满足。”(《豫章黄先生集》卷二四《福昌知信禅师塔铭》)知信与王安石是同时代人,可窥儒、释精神汇通之消息。

[156] 《临川先生文集》卷三。

[157] 《临川先生文集》卷三十七。

[158] 蔡上翔《王荆公年谱考略》专为王安石辩诬,但也并不能否认王氏晚年“喜看佛书”(卷首二)。蔡书亦未提及《冷斋夜话》此条。

[159] 王安石说:“由其道而言,谓之神,由其德而言,谓之圣,由其事业而言,谓之大人。”又说:“故神之所为当在于盛德大业……世盖有……以为德业之卑不足以为道,道之至者在于神耳。于是弃德业而不为。夫如君子者皆弃德业而不为,则万物何以得其生乎?”(《临川先生文集》卷六六《大人论》)。这番话极为重要,充分显示了他的入世精神。他的“道虽存乎虚无寂寞不可见之间”(亦《大人论》中语),但已不是佛教的背离此世,而是儒家的面对此世了。所以“道”必须转化为“事业”。

[160] 契嵩《镡津文集》卷八《西山移文》云:“彼长沮桀溺者,规规剪剪,独善自养,非有忧天下之心,未足与也……与其道在于山林,曷若道在于天下?与其乐与猿猱麋鹿,曷若乐与君臣父子?”此文撰于康定元年(1040年)以后,其“忧天下”云云当是有闻于范仲淹的名言。契嵩此文劝一位道家不要避世,希望他“道在天下”,“乐与君臣父子”,可见他的入世精神已比以前的禅宗更进了一步。后来大慧宗杲也说“世间法即佛法”,“父子天性一而已”及“予虽学佛者,然爱君爱国之心,与忠义士大夫等”,更可见新儒家对新禅宗也发生了影响力。参看钱穆《再论禅宗与理学》,收在《中国学术思想史论丛》(四),245—247页。

[161] “三教合一”的运动早已萌芽于宋元之际,见沈曾植的《海日楼札丛》(北京:中华书局,1962)卷六“三教”条,258—259页;Liu Ts'un-yan and Judith Berling, *The 'Three Teachings' in the Mongol-Yuan Period*, in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary, *ed. Yuan Thought, Chinese Thought and Religion Under the Mongols*, Columbia University Press, 1982, pp.479—512.

[162] 明代林兆恩(1517—1598)的三教运动影响最大,详见 Judith A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, Columbia University Press, 1980。

[163] 《南史》卷二三王球语。

[164] 《范文正公集》卷一。

[165] 参看 Kurt Samuelsson,*Religion and Economic Action*,第二章。据此书的分析,清教伦理毋宁是反资本主义的。又据 R.H.Tawney,*Religion and the Rise of Capitalism*(A Pelican Book,1938,pp.311—313)的分析,韦伯对加尔文教和清教伦理的讨论都失之简化。如清教徒中有贵族、工匠、商人、地主、穷人等各种社会成分的人,清教也没有一个统一的社会理论可以把他们都包括进去。

[166] 《朱子语类》卷一二六。

[167] 《张子全书》卷六《义理》。

[168] 《张子全书》卷十四《性理拾遗》。

[169] 陆象山接受《大学》的纲领,并以"格物"为下手处,见《象山先生全集》卷二一《学说》及卷三五《语录》下。王阳明特别重视《大学》,以致引起以下无数的争论。这是尽人皆知的事实。

[170] Troeltsch,*The Social Teaching of the Christian Churches*,pp.590—592.

[171] 余英时:《清代学术思想史重要观念通释》(《史学评论》第 5 期,1983 年 1 月),《经世致用》篇,32—45 页。

[172] 《朱文公文集》卷十四。

[173] 《象山先生全集》卷二三《白鹿洞书院讲义》。又据卷三四《语录》上"傅子渊自此归其家"条,象山也以"义利之辨"为他的教法上的重点。这是特别针对"士"的说教。其实这也就是"复其本心"或"先立其大"。

[174] 《象山先生全集》卷二三。

[175] Myron P.Gilmore,*Fides et eruditio*,*Erasmus and the Study of History* in his *Humanists and Jurists*,*Six Studies in the Renaissance*,Harvard University Press,1963,p.11.

[176] 《象山先生全集》卷三六。

[177] 见《年谱》淳熙八年条。

[178] 《年谱》绍熙三年条。

[179] 《年谱》淳熙十五年条。

[180] 《年谱》淳熙十五年条。

[181] 《象山先生全集》卷三四。

[182] E.Harris Harbison,*The Christian Scholar in the Age of the Reformation*,chap 4,"Luther",New York:Charles Scribner's Sons,1956.

[183] 《象山先生全集》卷二八《宋故陆公墓志》。

[184] 《象山先生全集》卷三四。

[185] 《朱子语类》卷一一三《训门人一》。

[186] 见《王文成公全书》卷三二《年谱》弘治五年条及《传习录》三一八条。

[187] 《年谱》正德三年条。

[188] 见《传习录》第一四二至一四三条"拔本塞源论"。

[189] 《传习录》第三一三条。

[190] 《传习录》第三一九条。

[191] Franck 语见 Weber,*General Economic History*(tr.by Frank H.Knight,The Free Press,1927)p.366。按:Frank 是路德同时的人,他不立文字,不依教会,专讲"精神"(Spirit)为人人所共有。他提倡一种"无形教会"(Invisible Church),与禅宗及陆、王颇相似,可以说是基督教中的"内在超越"型。这也许是其不能在"外在超越"的大传统中立足之故。参看 Troeltsch,*The Social Teaching of the Christian Churches*,pp.760—762。

[192] 张又渠《课子随笔》卷二所引,见柯建中《试论明代商业资本与资本主义萌芽的关系》,收入《中国资本主义萌芽问题讨论集》续编(北京,1960),101 页。歙县《疏塘黄氏宗谱》[嘉靖四十五年(1566)刊本]卷五"明,处士竺黄公崇德公行状"记黄崇德(1469—1537)从商的经过尤其值得注意。原文说:"公……初有意举业,(父)文裳公谓之曰:'象山之学以治生为先。'公喻父意,乃挟资商于齐东。……一岁中其息什一之,已而升倍之,为大贾矣。于是修猗顿业,治鹾淮海,治生之策,一如齐东,乃资累巨万矣。……公居商,惟任人趋时,正道自牧,居商无商商之心,不效贪商窥窬分毫,然资日饶而富甲里中。……乃津津行德施于州闾,泽及乡党。……若公者,非但廉贾,其实商名儒行哉!"引自张海鹏、王廷元主编《明清徽商资料选编》,合肥:黄山书社,1985,第 231 条,74—75 页。这条资料的可贵尚不仅在于它提供了一个较早的"弃儒就贾"的典型,而更在于它明确地点出了陆象山之学与商人的关系。黄崇德和王阳明是同时代的人,他的父亲说"象山之学以治生为先"那句话时,王学还没有出现,可见陆象山出身商人家庭的事在明代中叶以前已引起士人的重视。这一事实颇可说明后来王学兴起的一部分社会背景,也使我们懂得为什么阳明的弟子一再提出"治生"的问题,以及阳明何以不得不修改他的观点。关于"治生"的问题,下节将有较详细的讨论。

[193] 《传习录》第五十六条。

[194] 《落帆楼文集》卷二十四。

[195] 傅衣凌:《明清时代商人及商业资本》,41—42 页,北京:人民出版社,1956,注 1。

[196] Ping-ti Ho,*The Ladder of Success in Imperial China*,Columbia University Press,1962,pp.50—51.Lien-sheng Yang,*Government Control of Urban*

Merchants in Traditional China，现收入 Sinological Studies and Reviews，台北：食货出版社，1982，32 页。

[197]　关于沈垚的寒士遭遇，可看《落帆楼文集》卷首所载沈曾植"序"及卷末孙燮《沈子敦哀辞》。关于沈垚的思想及其社会批评，可看钱穆《中国近三百年学术史》，555—563 页，上海：商务印书馆，1937。

[198]　《落帆楼文集》卷九。

[199]　许澄关于"治生"的说法见黄宗羲《宋元学案》卷九十引《鲁斋遗书》。"治生"一词出于《史记·货殖列传》，原指商业经营而言。

[200]　《潜书》上篇下。

[201]　《鲒埼亭集》外编卷八。

[202]　《落帆楼文集》卷九。

[203]　见《陈确集·文集》卷五。此书现有中华书局整理排印本（北京，1979）。

[204]　《别集》卷二《瞽言一》。

[205]　清代儒者主张"欲"不可无者甚多，王夫之和戴震的理论都是大家所熟悉的。但毛奇龄（1623—1716）《折客辨学文》引当时某客之言有云："阳明有存理去欲之说，不知欲是去不得的。耳目口体，与生俱来，无去之理也。"（《西河文集》第十册，1546 页，台湾：商务印书馆刊本，1968）可见当时反对"去欲"的思想必甚流行。

[206]　《陈确集·文集》卷十一《说》。

[207]　沟口雄三：《中国前近代思想の屈折と展開》（东京大学出版会，1980）《序章》对明清之交中国思想对"欲"与"私"的肯定有一般性的说明。并可参看他的《中国における公、私概念の展開》，刊在《思想》669 号（东京：岩波书店，1980 年 3 月），19—38 页。

[208]　四部备要本《阳明全书》卷二十五。

[209]　见《传习录》第一四二条。

[210]　李颙《二曲集·观感录》"心斋先生"条末所引《王一庵先生语录》。《明儒学案》卷三十二《泰州学案》所引文字小有异同。

[211]　见岛田虔次《中國における近代思惟の挫折》，（东京，1970）246—248 页。

[212]　《震川先生集》卷十三。

[213]　王献芝：《弘号南山行状》（休宁《汪氏统宗谱》），引自张海鹏、唐力行的《论徽商"贾而好儒"的特色》，见《中国史研究》，1984 年第 4 期，68 页。

[214]　《空同先生集》卷四十四。

[215]　参看吉川幸次郎《李夢陽の一側面——古文辭の庶民性》，刊在《立命馆文学》第一八〇号，《桥本循先生古稀纪念特辑》，1960 年 6 月，190—208 页。

[216] 《空同先生集》卷五十八。

[217] 关于汪道昆的背景，可看藤井宏《新安商人の研究》(二)，《东洋学报》第36卷第二号(1953年9月)，42—43页及同文(三)，《东洋学报》第36卷第三号(1953年12月)，66—71页。

[218] 《太函集》卷五十五。

[219] 《欧阳文忠公文集》卷六三。

[220] 《何心隐集》第三卷。

[221] 《大云山房文稿》初集卷二。

[222] 《太泌山房集》卷一〇六。

[223] 《苑洛集》卷六。以上两条分别转引自寺田隆信《山西商人の研究》(京都：东洋史研究会，1972)，286、293页。

[224] 《归庄集》卷六。

[225] 见全祖望《鲒埼亭集》卷十二《亭林先生神道表》。

[226] 见《吕晚村文集》(台北：商务印书馆影印本，1973年)卷二"复姜汝高书"。朱舜水(1600—1682)在日本"亦与诸商贸易往来"，见《朱舜水集》(北京：中华书局，1981)卷七《答安东守约书》之四，175页。

[227] 《曝书亭集》卷七二。

[228] 《惜抱轩集》卷十三。

[229] 按：Ping-ti Ho，*The Ladder of Success in Imperial China* 附录引歙县江■茂之例。国茂，明诸生，国变后在扬州以盐业起家。我疑心也是出于遗民的动机，并非因易代之际有"黄金机会"而改业(Ho，p.287)。明末商人之忠于明室最可歌可泣者是崇明岛的沈百五，其事迹见钱泳《履园丛话》卷一"沈百五"条。

[230] 引自谢国桢《明代社会经济史料选编》中册，113页，福州：福建人民出版社，1981。

[231] 《松窗梦语》卷四。

[232] 《太函集》卷五四。

[233] 《太函集》卷七七。

[234] 转引自藤井宏《新安商人》(四)，《东洋学报》第36卷第四号(1954年3月)，117页。

[235] 均见《雍正朱批谕旨》第四七册"刘于义　雍正二年五月九日"条。

[236] 卷中"子弟当习儒业"条。

[237] 详见 Ho，*Ladder of Success in Imperial China*。例如明代(1368—1644)共取进士24594人，清代(1644—1911)共26747人，所增微不足道。按：16世纪时已

有人明白指出："士而成功也十之一，贾而成功十之九。"这句话曾使一个习进士业的人改而从商。见《南丰志》第五册"百岁翁状"，引自《明清徽商资料选编》第788条，251页。

[238]　重田德：《清代社会经济史研究》(东京：岩波书店，1975)，294—349页。

[239]　参看寺田隆信《山西商人》，291—293页。

[240]　参看许大龄《清代捐纳制度》(《燕京学报》专号之二十二，1950)。捐纳者多富商。见于36、136页所引王士禛与陆陇其之文。

[241]　《更生斋文甲集》卷四。

[242]　见戴良《九灵山房集》卷十九《高士传》。

[243]　参看蒙思明《元代社会阶级制度》，修正本，北京：中华书局，1980。90—91、146—152页。关于元代儒士的社会地位可看萧启庆的《元代的儒户：儒士地位演进史上的一章》，收在《元代史新探》，1—58页，台北：新文丰出版公司，1983。

[244]　《牧庵集》卷十五。

[245]　《九灵山房集》卷二三。

[246]　见《东维子文集》卷二五。

[247]　关于先秦商人的活动，可看 Cho-yun Hsu，*Ancient China in Transition*，Stanford University Press，1965；关于秦汉时代可看 Ying-Shih Yu，*Trade and Expansion in Han China*，University of California Press，1966。

[248]　详见寺田隆信的《山西商人》第六章。

[249]　谢国桢：《明清笔记丛谈》，354—355页，上海：上海古籍出版社，1981。

[250]　卷二十一"小说戏文"条。

[251]　《广阳杂记》卷二。

[252]　关于明人小说的真实背景可看杜联喆的《明人小说记当代奇闻本事举例》，《清华学报》新七卷二期(1969年8月)，156—175页。施润泽故事的考证，见 E-tu Zen Sun，*Frugality and Wealth in a Ming Tale*，*Selected Essays in Chinese Economic History*(Student Book Co.，Taipei，1981)，pp.183—191。

[253]　徐老仆的故事本于田汝成的《阿寄传》(《说郛》本)。此故事大概因李贽的表扬而家喻户晓。见《焚书》卷五"阿寄传"。关于冯梦龙和凌濛初的生平和思想可看 Patrick Hanan，*The Chinese Vernacular Story*，Harvard University Press，1981。Chaps.4 and 7。商人喜读小说戏曲早已成为一传统。清道光时黟县商人舒遵刚说："人皆读四子书，及长习为商贾，置不复问，有暇辄观演义说部。"(《黟县三志》卷十五《舒君遵刚传》，引自《明清徽商资料选编》第877条，276页。)

[254]　《南雷文案》卷九。

[255] 日本内阁文库藏有《程氏丛书》附《年谱》，见酒井忠夫《中國善書の研究》（东京：弘文堂，1960），282页。

[256] 《陆文定公集》卷七，转引自重田德的《清代社会经济史研究》，179页。另一同时之例是歙商黄长寿："以儒术饰贾事，远近慕悦。不数年赀大起。"（《潭渡黄氏族谱》卷九《望云翁传》，见《明清徽商资料选编》第1364条，449页。）又如前引黄崇德"博览多通，上自《春秋》、《管子》之书，东汉盐铁之论，唐宋食货之志，明兴《大明会典》讲求周悉"（《明清徽商资料选编》第231条，74页），尤可见商人所读之书与一般儒生不同。

[257] 《史记·货殖列传》引白圭之语："吾治生产，犹伊尹、吕尚之谋，孙吴用兵，商鞅行法是也。"这正是韦伯所谓"工具理性"（instrumental rationality）。这一思想在明清被重新发现。参见《汪氏统宗谱》卷三十一"序送汪世贤（按：明正德间人）还乡"，《明清徽商资料选编》第958条，198页。

[258] 《寄园寄所寄》卷十二。

[259] 《戴震文集》卷十二。

[260] 见张海鹏、唐力行《论徽商"贾而好儒"的特色》，《中国史研究》，1984（4），68页。此文所用清雍正本休宁《茗洲吴氏家典》已有牧野巽的研究。详见《明代における同族の社仕祭記録の一例》，《东方学报》（东京，第十一册之一，1940年3月），305—320页。关于徽商会馆中供奉朱子的实例，可看吴江盛泽镇在道光十二年（1832年）所立的《徽宁会馆缘始碑记》及《徽宁会馆碑记》，收在《明清苏州工商业碑刻集》，355—357页，南京：江苏人民出版社，1981。

[261] 见《梅村家藏稿》卷五二。

[262] 见汪琬《尧峰文钞》卷十五《乡饮宾席翁墓志铭》。

[263] 傅衣凌有《明代江苏洞庭商人》一文（收在《明清时代商人与商业资本》）论及席启图的纺织经营带有"资本主义"的新性质，见103页。"资本主义"与否可置之不论，但席启图的经营确是新颖的。明清之洞庭席氏这一大商业家族极为重要，可参看张履祥《杨园先生全集》卷三四《言行见闻》四，"论席氏"一条。

[264] 此条引自张海鹏、唐力行的《论徽商"贾而好儒"的特色》，见《中国史研究》，1984（4），61页。

[265] 见《抱经堂文集》卷二九。

[266] 见寺田隆信《山西商人》，309页。按：14、15世纪英国伦敦的商人也好抄写基督教的《箴言》（*Mottoes*）以自激励，是一个有趣的对照。见 Sylvia L. Thrupp, *The Merchant Class of Medieval London*, The University of Chicago Press, 1948, p.174。

[267] 《潜研堂文集》卷四八。

[268] 见《新唐书》卷一九六《隐逸传》。

[269] 卷六四"地部二"。

[270] 《太函集》卷二。

[271] 卷四七《人物六·科第表上》。

[272] 详见藤井宏《新安商人の研究》(四),119—128 页。

[273] 见佐伯富《中国史研究》第二(京都:东洋史研究会,1971),263—322 页。

[274] 按:顾炎武《肇域志》第三册云:"新都(即徽州)人……商贾在外,遇乡里之讼,不啻身尝之,醵金出死力,则又以众帮众,无非亦为己身地也。"(转引自傅衣凌:《明清经济社会史论文集》,192 页,北京:人民出版社,1982。)这是徽商已有集体的权利意识的证据。新安出身的官僚所到之地也特别保护同乡商贾,见根岸佶的《支那ギルドの研究》(东京,1940),172 页。

[275] 谢国桢:《明代社会经济史料选编》中册,91—92 页,原标点有误,已改正。

[276] Max Weber, *The Religion of China*, pp.232—235.

[277] 关于山西商人以"诚"、"实"、"不欺"、"廉"等为"金科玉条",可看佐伯富:《山西商人の起原と沿革》,《东方学》第 58 辑(1979 年 7 月),21 页及寺田隆信的《山西商人》第五章第五节。关于徽商特别重视"诚"、"信"、"义",可看张海鹏、唐力行前引文,63—64 页,及《明清徽商资料选编》第四章第三节"商业道德",272—291 页。

[278] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p. 106 and n.25.pp.222—223。

[279] 《康对山集》卷三八。

[280] 《空同先生集》卷四四。

[281] 《婺源县志》卷四二义行八,引自重田德《清代社会经济史研究》,331 页。按民国《婺源志》的记载乃由"采访员报,经区董核转"(见"凡例"),故较切实可信。按:司马光的"诚"字确曾对商人发生过影响,见歙县《竦塘黄氏宗谱》(嘉靖四十一年刊本)卷六《黄公巩芳传》,收在《明清徽商资料选编》第 1347 条,441 页。

[282] 《尧峰文钞》卷十六。

[283] 《归庄集》卷十。

[284] 欧洲在 16 世纪初,据 Peter Burke 说"通俗文化"也是上层受教育的贵族所分享的,是他们的"第二文化"。见 Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Harper Torch Book edition, 1978, esp, Chap.2。

[285] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, pp. 53—54.

[286] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p.70.

p.76.

[287] 引自《明清徽商资料选编》第708条,234页。另一婺源商人李大祈(1522—1587)也说:“丈夫志四方,何者非吾所当为?即不能拾朱紫以显父母,创业立家亦足以垂裕后昆。”《三田李氏宗谱》、《环田明处士松峰李公形状》,见《明清徽商资料选编》第1427条,470页。

[288] 《太函集》卷三五。

[289] 谢国桢:《明代社会经济史资料选编》中册,96页。用“大志”加诸商人之例甚多,见《明清徽商资料选编》第72及821两条,223、259页。

[290] 《太函集》卷三四。

[291] 《太函集》卷二九。

[292] 《有学集》卷三五《太学生约之翁君墓表》。此语也引于《梅村家藏稿》四七《太学张君季繁墓志铭》)

[293] 《太函集》卷六五。

[294] 见《张文忠公全集》文集卷八《赠水部周汉浦榷竣还朝序》及《松窗梦语》卷四《商贾记》。

[295] 《震川先生集》卷十三。

[296] 《太函集》卷三七。

[297] 《惜抱轩全集·文后集六》。

[298] 谢国桢:《明代社会经济史资料选编》中册,91页。

[299] 《弇州山人四部稿》卷六一。

[300] 《全太史集》卷四。

[301] 《归庄集》卷七。

[302] 明代陆容《菽园杂记》卷十一云:“客商同财共聚者名火计。”又说:“俗以火计为夥计者,妄矣。”陆容所指的是“合本”或“合夥”,但正可见“伙计”制是新现象,才易与“火计”相混。“合本”或“合夥”的历史甚久,唐、宋已流行。宫崎市定、日野开三郎都有专文研究(见《东洋史研究》第十三卷第五期及第十七卷第1期)。即使是“合夥”制,在清代也有新发展,如“本股”与“人股”之分化已出现,似具有“近代性”。见波多野善大《中国近代工业史の研究》(京都:东洋史研究会,1961),55—60页。现在我们所知的最早“合伙商贩”资料是江陵凤凰山汉墓中所发现的《中贩共侍约》的合伙契约。详见黄盛璋的《历史地理与考古论丛》(济南:齐鲁书社,1982),166—169页。

[303] 《太函集》卷五八《程次公墓志铭》。

[304] 此说见李龙潜《明代盐的开中制度与盐商资本的发展》,收在《明清资本主义萌芽研究论文集》,506页,上海:上海人民出版社,1981。

[305] *The Religion of China*, pp. 236—237; *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, pp.21—22.

[306] Ashton 的原著是 *Iron and Steel in the Industrial Revolution* (2nd edition, 1951), 以上据 K.Samuelsson, *Religion and Economic Action*, pp.122—123。

[307] 《太函集》卷三五《阮长公传》。

[308] 《梅村家藏稿》卷四七。

[309] 袁桷:《清容居士集》卷四《送马伯庸御史奉使河西》八首之五:"飞翼西北来,遗我双赫蹄,中有陈情词。"可证"赫蹄"即书信。

[310] 见张海鹏、唐力行《论徽商"贾而好儒"的特点》,《中国史研究》,1984(4),62—63 页。

[311] 《太函集》卷七七《荆园记》。

[312] 见武田楠雄《东西十六世纪商算の对决》,分刊于《科学史研究》第 36 号(1955 年 10 月、12 月,17—22 页),第 38 号(1956 年 4 月、6 月,10—16 页)及第 39 号(1956 年 7 月、9 月,7—14 页)。韦伯之说见 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, pp.22, 24—25。

[313] 见陈垣《记吕晚村子孙》,收在《陈垣学术论文集》,88—91 页,北京:中华书局,1982。

[314] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p.68.

[315] 《康对山集》卷三九。

[316] 《魏叔子文集》卷十八。

[317] 宫崎市定:《贪贾と廉贾》收在《アジア史研究》第四,496—497 页,寺田隆信的《山西商人》也已论及此点,见 290 页。

[318] 《太函集》卷四五。

[319] 《尧峰文钞》卷十六。

[320] 《五松园文稿》收在四部丛刊本《孙渊如诗文集》内。

[321] 傅衣凌:《明代江南市民经济试探》,130 页,上海:上海人民出版社,1957。按:寺田隆信指出益美名号是织入布匹上的"商标",这是对的。他并疑心这段文字中的数字可能有误。见《苏、松地方におげる都市の棉业商人にレバし》,《史林》四一卷六号(1958 年 11 月),66—67 页。

[322] Lien-sheng Yang, *Government Control of Urban Merchants in Traditional China*.

[323] 《鸿雪因缘图记》第一集下册《昉溪迎母》。见光绪六年夏四月上海点石斋二次石印本(初刊于 1839 年)。这条材料是陈淑平告诉我的,附此志谢。"绅商"一

名究竟是混合词还是分指绅与商，似乎尚可讨论。但由麟庆所用“商绅”可知应指两类人，正如《士商要览》是指“士”与“商”一样。江苏巡抚费淳在嘉庆二年（1797 年）所立《重浚苏州城河记》中有“于是郡中绅士商民，输金麕至”一语（见《明清苏州工商业碑刻集》，306 页），这四个字显然分指两类人，不是一个复合词。此碑立于 18 世纪之末，是我所见到最早的一例，后来的“绅商”应即是“绅士商民”的简化。

[324] 此见 I.G.Wylilc，*The Self-made Man in America：The Myth of Rags to Riches*（1954）。这是根据韦伯“新教伦理”说研究美国商人的一部社会学专论。参考 Samuelsson，*Religion and Economic Action*，pp.67—68 对此书的讨论。

[325] 《太函集》卷十六《兖山汪长公六十寿序》。

[326] Guenther Roth，“Introduction” in *Max Weber*，*Economy and Society*，LIV.

[327] 见佐伯富《中国史研究》第二，61—74 页。

[328] 见藤井宏《新安商人の研究》（四）第六节，115—132 页。

[329] 见张集馨《道咸宦海见闻录》，123—125、126—127 页，北京：中华书局，1981。

[330] 引文见寺田隆信的《山西商人》，320 页。关于明清官僚系统对商人的干扰，《明清苏州工商业碑刻集》提供了许多实例。其中如各种行业的“承值当官”（如 014、039、042、048、069、074、075、254 等号碑文），如官府的“白取”、“借办”甚至分文不偿（071、120、127 等号），如官方牙行的刁难、窃取、滥抽牙用钱等（011、157、161 等号）都是官方最常见的弊端。而这一切骚扰几乎都和地方政府中的胥吏有关。关于牙行、胥吏等问题，参看吴奇衍的《清代前期牙行制试述》（《清史论丛》第六辑，1985 年 6 月，26—52 页）及任道斌的《清代嘉兴地区胥吏衙蠹在经济方面的罪恶活动》（《清史论丛》第六辑，123—134 页）。

[331] 《亭林文集》卷之一。

[332] 《戴震文集》卷十二。

[333] 《落帆楼文集》卷六《外集一》。

关于"新教伦理"与儒学研究

——致《九州学刊》编者

编辑先生：

顷读贵刊第一卷第一期《从世界思潮的几个侧面看儒学研究的新动向》一文，我颇有一些疑问想请作者加以澄清。该文"新教伦理"一节说：

> 近来不少儒学从业员为了要证明中国确有和新教伦理相似的"工作伦理"，结果花了九牛二虎之力还是不能跳出由帕森斯译述韦伯文稿而提出的理论架构。试问，如果儒家传统中确有"工作伦理"(特别是指导商人如何奋发理财的经权之道)，那么中国没有发展出资本主义(只有各式各样的萌芽)是不是更说明了新教伦理那种特殊的文化心理结构才是导向资本主义的不二法门？(35页)

这一段话十分难懂，可以引起无数的疑问。例如：一、有谁说过"新教伦理那种特殊的文化心理结构才是导向资本主义的不二法门"？二、有什么根据可以假定，如果儒家传统中确有和新教伦理相似的"工作伦理"，它便必然会"发展出资本主义"？三、作者是不是接受了中国

大陆史学家关于“资本主义萌芽问题”的提法及其结论，否则何以能肯定地说出“只有各式各样的萌芽”这句话？四、作者是不是根本不相信儒家传统中确有“工作伦理”？还是不相信儒家有和新教伦理“相似的‘工作伦理’”？五、“相似”和“相同”截然有别，前者可以包含着“有同有异”、“同中有异”、“异中有同”各层或强或弱的意思，这纯是一个事实的问题。作者有经验证据足以断定新教伦理和儒家伦理无一丝一毫“相似”之处吗？六、作者是否认为中国既没有发展出资本主义，因此便可以在理论上断定新教伦理和儒家伦理决无“相似”的可能呢？七、作者又是否认为任何事实都不足以动摇这种“理论上的断定”呢？八、儒家有“相似的”伦理而中国没有发展出资本主义，这一事实（如果是事实的话）为什么“更说明了新教伦理那种特殊的文化心理结构才是导向资本主义的不二法门”？难道它不可以说明新教伦理与资本主义之间没有因果关系，难道它不可以说明其他各种可能的历史情况吗？由于该文具有高度的概括性，其中每一段，甚至每一句话都需要发展成专文或专书才能说得清楚，所以我不能确切地把握到上引一段文字的真正命意何在。以上所提的几个问题不过是一时推想所及。但是我要正式提出来向作者请教的则不在此。

我最感兴趣的是想知道有哪些“儒家从业员”曾“花了九牛二虎之力”只是“为了要证明中国确有和新教伦理相似的工作伦理”。我尤其想知道作者所指的“近来不少儒学从业员”是否也包括了我在内？因为我虽然不是什么“儒学从业员”，但恰好最近写了一篇《中国近世宗教伦理与商人精神》（载《知识分子》，第二卷第二期，1985 年冬季号）。在这篇专论中我又恰好花了一点功夫——虽然不是什么“九牛二虎之力”——讨论到中国的“工作伦理”的问题。

如果作者这段话确是指我这篇近作而言，我想知道：我在什么地方“不能跳出由柏森斯译述韦伯文稿而提出的理论架构”？我的确引

用了帕森斯所译的《新教伦理与资本主义的精神》一书，但是我并不知道这本书中的“理论架构”不是韦伯原有的，而是帕森斯加上去的。是不是现在已有人指出了帕氏译本极不忠实，因此完全曲解了韦伯的原意？帕森斯的英译本是在1930年出版的。他译此书是初至哈佛大学一面任教、一面研究经济学的时代。这时的帕森斯尚在学习掌握韦伯理论的阶段，他自己有什么“理论架构”呢？但是我在《中国近世宗教伦理与商人精神》一文中除了引及帕森斯的早期译述之外，并没有涉及他本人的社会学观点。我根本从未“进入”他的“理论架构”，怎么会发生“跳不出”的问题呢？是不是凡一涉及宗教伦理与经济行为之间的关系便算是掉进了帕森斯的“理论架构”呢？那么作者“工业东亚”全节的讨论是不是也在这个“架构”的笼罩之下呢？我不但没有涉及帕氏的“架构”，而且也没有依赖韦伯本人的“架构”。所以我在原文中一再强调所提出的只是“韦伯式”的问题，因为我所问的是中国的宗教伦理对于明、清的商人阶层有没有产生影响，如果有影响的话，其影响究竟采取何种具体的方式。我是研究历史的人，这篇文章也是史学的作品。我所讨论的宗教的“入世转向”、“儒家伦理的新发展”、“中国商人的精神”各端都是从中国史料内部整理出来的历史线索。我的观察未必无误，但其正误应该从史料的整理和解释是否恰当这些标准来判定。事实上，我根本不接受“中国为什么没有产生资本主义”这样空泛的命题，所以“资本主义萌芽”之说也不是我所能承认的。我不是韦伯专家，对于《新教伦理与资本主义的精神》一书在他的全部系统中应该怎样定位的问题，只能存而不论。帕森斯对韦伯的误解达到了什么程度？今天的新解又是否可以“俟诸百世而不惑”？这些问题都只有精治德文原典的专家才配争论。我更不敢妄置一词。而且，无论专家之间的结论是什么，似乎都和我的中国史研究风马牛不相及。我随文涉及韦伯之处大致仅以他对中国宗

教与思想的误解为限。顺着韦伯《中国宗教》的脉络，我对新教伦理和儒家伦理之间的异同有所辩难，但这是为了澄清韦伯关于中国文化传统的误解而不得不然，并不是对新教与儒家强为比附。此中并未涉及韦伯的“理论架构”，更何来帕森斯的“理论架构”？事实上，我的主旨并不是建立在新教与儒家对比的基础之上。把其中一切与新教有关的观念和材料抽去之后，我的历史论断也不会因之而有所动摇，其正误仍只能根据我对于史料的整理和解释是否恰当来判定：我个人一向是从史学的观点研究中国传统的动态，因此不但要观察它循着什么具体途径而变动，而且希望尽可能地穷尽这些变动的历史曲折。依我的偏见，这是展示中国文化传统的独特面貌的一个最可靠的途径。我虽然也偶尔引用西方的理论和事实以为参证比较之资，但其目的只是为了增加说明上的方便，绝非为了证实或否证任何一个流行的学说。因此这次我所取于韦伯命题的也仅限于它所涵蕴的一般意义，即价值取向和经济行为之间的关联在中国史上是以何种特殊的形态出现的。至于我的研究成果对于韦伯命题本身是否可能投射任何理论的意义则根本不是我所关注的问题。我觉得这是另一个不同学术领域内的问题，在中国史专业上则处于无足轻重的边缘地位。史学研究以求得具体的历史知识为第一义，不是专为其他领域内的人提供抽象谈论的资料的。如果上引作者的评论真是针对我的文字而发，他的误解也许是起于我们之间的学术观点的分歧。因为我的兴趣不过是从事史学专业的工作，而作者所全神贯注的则似乎是怎样去发展一套“词汇”和“文法”，以便与“国际学坛的高人进行对话”。这似乎正是该文所反复强调的一个论点。

由于作者所描述的看法和我的原文在实质上毫无共同之处，因此我又不敢相信他说的“不少儒学从业员”包括我在内。但是我在撰写上述专论的时期，曾经努力寻找与我的论旨相关的现代文献，其结

果是相当失望的。作者若不指我而言，那么我想知道：此外还有哪些“儒学从业员”也曾费了九牛二虎之力来证明新教伦理与中国“工作伦理”之间的相近性？

作者和我相识已久，也常有见面的机会。也许正因为彼此太熟了，他才不好意思和我当面商榷异同。我现在姑且假定他此文论“新教伦理”一节是由我的近作而引起。我很高兴他肯坦率而恳切地说出他的意见，尤其感谢他不“点名”的厚道。但是我却必须对自己的知识良心负责，不能假装看不见，更不愿意接受他[illegible]给我的一顶“帕森斯理论架构”的帽子。我写这篇投书只是想说明他可能完全误解了我的意思，而这种误解在今天的学风之下也许还不止他一人。作者在“新教伦理”一节中报道了韦伯学的新动向，这都是他近年来多次参加国际会议的收获。其中最重要的当然是帕森斯对韦伯命题的解释已受到严重的挑战。（这大概是 20 世纪 70 年代以来 de-Parsonizing Weber 运动的延续。）其次则是贝拉已改变了他关于宗教演化的见解。这些新发展对韦伯学专家诚然重要，但和我的研究并无“切己”的关系。古人说：“宇宙名物有切己者，虽铢锱不遗，不切己者虽泰山不顾。”因为“新教伦理”的命题，无论取何种解释，对于我的原文都不过是一个“引子”或“楔子”而已。过此以往，正文即进入中国史研究的范围。我既未接受帕森斯“业已破产的单元现代化学说”（作者似乎应该考虑一下，这样刻画帕森斯的学说是否过于简单而粗暴），也没有采取贝拉关于宗教演化的中心论旨。我引及贝拉之文只是指出他也不得不承认儒、道、佛、伊斯兰等宗教同样有过“类似改革运动”的那种“早期近代”（early modern）的阶段而已。我并未接受他所谓只有基督新教才最具代表性的论断。相反，我曾着重指出，即使依照他所定的标准，中国的禅宗革命也足以当“早期近代”型的宗教而无愧色。所不同者，中国宗教传统是“内在超越”型，西方则走

"外在超越"之路。作者说:"每一个传统都有其现代前的阶段。"我的原文主旨之一即在说明中国宗教自有其"早期近代"的阶段,这是在题目上已标明了的。作者不但没有适当地对待我的论文,即便于贝拉之文也谈得不仔细。他所用"现代前"(premodern)一词在贝拉原文中明明是"早期近代"(early modern)。这两个概念在贝拉原文中相去甚远,任意改换是不太妥当的。

作者似乎专注意拙文中的"引子"或"楔子",而于正文所分析的历史曲折或许不感兴趣,因此才误将一篇具体的史学研究看成抽象的韦伯学讨论。作者应该知道得很清楚,我有什么资格能在韦伯学上发言呢?事实上,我在中国思想史研究中所偶然引用的西方的观念都只有缘助性的作用。我的立足点永远是中国传统及其原始典籍内部中所呈现的脉络,而不是任何外来的"理论架构"。严格地说没有任何一种西方的理论或方法可以现成地套用在中国史的具体研究上面。所以我希望读者的眼光不要放错了地方。例如正在贵刊连载的《汉代循吏与文化传播》一文,其中也引及 Robert Redfield 的大、小传统和 Peter Burke 的通俗文化等论点。这些都和韦伯的新教伦理一样,在我的研究中居于缘助的地位,其目的仅在于使不熟悉中国学术传统的读者也可以大致了解此文所讨论的问题在现代学术系统中究属何种性质。如果有人因此而和我大谈大、小传统或通俗文化的理论,并告诉我今天人类学、社会学、年鉴派史学已经怎样修正或推翻了这些旧说,我虽然感谢他的热心,但终不免会觉得啼笑皆非。何况人文科学、社会科学毕竟和自然科学不同,新说未必全是而旧说亦未必尽非,不经过较长期的时间考验是不好轻下断语的。其所以有此不同,原因自然很复杂。其中之一便是人文科学、社会科学的领域最易受到意识形态的侵蚀。有些新说是受"时代思潮"——其实即是意识形态——的影响而兴起的。我个人始终相信学术思想和意识形

态之间存在着一道界线，虽然这个界线并不容易划清。只有时间才是最后的法庭。帕森斯学派的兴起和衰落都和西方的意识形态的流变有关系。不过如果这一派的学术工作中还有经得起时间考验的成分，“时代思潮”终不能把它永久淹没掉；至少其中属于学术思想的部分还是会重新抬头的。事实上，如果我们不承认学术思想和意识形态之间存有界线，则传统两字便根本无从说起。试问五四的思潮早已“打倒孔家店”了，今天我们还有什么理由再来为儒家传统扶轮？

最后，我必须郑重说明，这篇投书写得很认真，但是绝没有夹杂着半点个人的意气。我绝不是因为作者的笔触偶然轻微地扫到了我的一篇近作（而且还可能是出于我的误会）便作出过度反应。这篇投书虽由作者引起，但是其中所涉及的问题则与今天中国人文学术的普遍风气似乎也不无关系。所以，我既不仅仅是为自己辩诬，更不是和作者之间有什么个人的争执。相反地，我自觉这样做正是出于对学术的尊重，同时也是表示对作者的意见的重视。

余英时

1986 年 10 月 17 日

工业文明之精神基础

前　言

这篇文字介绍 John U.Nef 教授于本年(1958 年)出版的一部新著——*Cultural Foundations of Industrial Civilization*。这本书之所以特别值得介绍给中国读者是有相当的理由的。我愿从两方面来说明之。第一,就本书的内容来说,它是对近代西方文化的精神本源的全面检讨。著者的文化观不但新颖而且深刻。在近数十年中尚没有一部同类的著作可与之相提并论。著者之撰写本书,其用心很像韦伯写《新教伦理与资本主义之精神》,但范围大不相同,韦氏之作为专题分析,本书则是综合论断。

欣赏工业文明的人常歌颂近代史为人类进步的高峰;厌恶者则引人类日益陷于物质欲望之中而莫能自拔为深忧。这两种极端的看法自然是从相反的方向观察同一个矛盾的结果,因此,也各有其相当的根据,我们于此可不深论,但这两种看法显然是过分着重了近代文化的物质方面。近代文化绝不完全是物质的累积,它自有其精神的一面,更当有其精神的根源。Nef 教授这部书就是要发掘出这种精

神的根源，然而相似的工作也并不是绝对没有人做过。若干理想主义的哲人即曾从不同的观点讨论过近代文化的精神。但哲学家论文化，其独到之见与其偏见是成比例的，故未必能使一般人都信服其论断。而本书著者则为一史学家，史学家论文化，其取径与哲学家不同。他注重客观的分析，从客观史实中推出结论。也许是因为我自己的兴趣偏重历史方面，我总觉得唯有处处以无可争辩的客观史实为根据，才能建立起我们对文化的正确认识。本书的特殊价值尚不仅在于它所采取的史学途径，更重要的是著者的眼光并不为史学所囿，故书中论断到处均透露出哲学的智慧。现代职业史学家由于长期地受到谨守"言必有据，语不旁涉"的矩矱之训练，所以长于分析个别的历史事件而无综论整个文化的气魄。本书著者则颇具通识，能着眼文化社会之全体。尤可贵者，著者本为世界知名之经济史家，是芝加哥大学经济史教授，他在16世纪的欧洲工业史的研究方面成就甚大。从他毕生的纯经济史的研究中，他最后觉悟到经济仅为文化之一方面，远不足以解释近代文明的成就之全。工业文明绝非技术之改造或生产工具之革新所能单独造成的，它实具有深厚的精神的基础。此所以著者在序言及正文中曾一再指责经济史家纯从经济观点解释近代工业文明为偏失也。以一个专门治经济史的人最后竟能冲决"俗学的网罗"，进而探索工业文明的精神基础，这在目前史学界的风气下确是极具胆识。此是本书值得我们注意的理由之一。

其次，就本书所采用的方法来说，它象征着一种新学术风气的可能到来。半世纪以来西方的学风是一直向分析的途程迈进的。因此在哲学上我们的时代已被称作"分析的时代"(Age of Analysis)。但分析太过则使人只见树木不见森林，这一弊病现在已愈来愈明显，以致西方学人亦渐感到学术有趋向整合的必要。因之不仅在社会科学的领域内我们看到整合的尝试，在哲学上也有人提出分而复合的主

张，如 Morton White 在 1956 年出版的 *Toward Reunion in Philosophy* 一书即是一例——虽然在哲学行家看来此书不算成功。可是在史学的园地内，此种“窄而深”的研究途辙一时似尚不易有所改变。汤因比之引起不少史学家的攻击，一部分原因也在于此。史学的综合诚有其特殊的困难，但我们有认识文化之全体的迫切需要也是不可否认的事实。如何使我们对于个别问题的深入知识可以有助于我们对文化全体之了解，显然是目前史学界的一个亟待解决的问题。Nef教授此书在这一方面也具有开创性。他以往的论著可以说是极尽“窄而深”之能事，但在他悟及单线直上的研究法不足以认识近代工业文明的本源之后，却更进一步指出，仅就经济史本身来了解以往的经济活动也还是不够的。于是他乃广读著名的通史如希罗多德（Herodotus）、塔西佗（Tacitus）及吉本（Gibbon）等人的著作，并旁及哲学、神学与艺术、文学，最后终于得到“在历史研究上非通不足以言专”的结论。依著者的意见，在史学上严格的“窄而深”的专门研究是无法存在的。因为无论一个经济史家如何力求局限他自己于他的专门范围内，而事实上他在运思的过程中仍不能完全忘怀他以往所学之一切以及生活经验所曾给予他的启示。因此他的研究的结果便不能不多少受到专门范围以外的因素的影响。同时，若我们纯粹从统计数字与分门别类的眼光来探求人类的经济生活，则所得者只能是一些干枯而无生命的结论，这绝不是我们研究经济史的真正目的。既然如此，经济史家便应该放开眼界，从整个文化背景着眼以求真正能了解经济史。今按 Nef 氏此一方法论上的新观点实为诊治史学界过分专门化的最好药方，尤值得中国之治史者注意，因为我们最近数十年来之“新史学”亦已陷溺于“窄而深”的泥淖之中，几无以自拔也。

此外还有一点个人的意见，附写在正文之后，希望读者加以

参考。

(一)

过去五六十年以来，论工业制度之起源的人所注重的是各种技术上的变迁如何构成了我们目前处身其间的机器化的世界。在这种观念支配下，他们显然只注意经济条件的变动，人的主观作用遂未能得到应有的估价。他们在涉及思想以及知识的发现与经济进步的关系时，则仅仅着眼于前者的"效用"(utility)，而所谓"效用"则不过是指着科学知识与发明应用于物质方面的效果而言，尤以机器劳动代替人力劳动一点最受重视。但是精神的"效用"如信仰、伦理以及艺术对现代生活的推动力量，却已完全被遗忘或否定了。因此，近代世界的特征之一便是科学与信仰、伦理以及艺术的分离。近代思想特重求真，而一切"真"则又须是可以用实物、数量加以证明或用数学演证者。正如帕斯卡(Pascal，1623—1662)所指出的，信仰、伦理以及艺术之事根本不可能这样地予以证实，因此，它们便被看作一些私人的意见，而不是公认的知识。在这样的情形下，它们对近代世界的贡献遂被看成间接的，虽然其贡献并不必然低于科学。

思想的革命与经济生活的革进在表现的方式上完全不同。经济的变动如果是革命性的，则必然影响到绝大多数人的生活，如工业革命即是一例。思想革命不然，它乃是少数杰出的思想家的事。少数人强调一些以往所忽略的价值与方法，并把这些价值与方法导向人类实际生活的新路上去，这就开始了思想的革命。可是少数思想家之所以能如此者，亦并非完全靠他们的智慧；换言之，思想的革新不是完全由孤立的思考产生的，它同时也是思想家吸收并提炼了他人的生活经验的结果。

由于思想革命隐而难察，人们常不能了解它对经济变迁究竟有多大影响。事实上早在近代工业文明形成之前，我们已经历了一次新思想的运动。这一思想运动大约是发生在1570年至1660年之间，为工业文明之一远源。

这一思想运动的表象之一是人们逐渐趋向求数量的精确。欧洲人在16世纪中叶以前对数字的概念并不深刻。有人指出在拉伯雷(Francois Rabelais，1495？—1553？)时代的人们往往不清楚自己的年龄；拉伯雷对他自己的年龄也许知道得还不及近代传记家那样精确。那时的人也不觉得有求精确(precision)的必要。但在此后一百年中人们对时间、数量和距离的确切性的要求则日渐提高。举例言之，1582年教皇颁布格里高利(Gregorian)新历以代替Julian旧历，即是求时间精确的表示，历法之改作不过一端而已。此外，在其他各种领域内如税收之统计、人口调查、商业上之簿记等，都同样有求数量上精确的趋向。而且这一趋向是全欧性的，英国、法国、西班牙、意大利诸国均在同一时期内发展着数量的观念。数量观念(quantitative mindedness)为近代工业社会的特征之一，但它并不是工业革命以后的产物，而起源于16世纪的末叶。这岂不是很可注意的现象吗？

另一个足以说明这新思想运动的方向的历史现象则是近代科学的兴起。从16世纪末叶始，数量的观念发展极为迅速，量的计算很快地就进入了国家政策的园地，如税收与人口的统计之类。在欧洲大陆上阿拉伯数字的使用至16世纪末而普遍化。1590年至1617年之间John Napier之数学发明及稍后更著名之对数的发现迅即广泛传播于全欧，结果使算术的计算大为加速。

这种求精确与用数字表现价值的嗜好是和当时人们的科学思考密切相关的。有关自然科学的玄想自古希腊、罗马以至中古一直未

尝中断，但那些科学思想却与近代的科学观在精神上大异其趣。历史学家已一致承认新科学观之产生是由于近代人对它的思考在态度上起了根本的改变所致，我们现试一考察这一变迁的历史。

所谓“科学革命”，甚不易确定它究竟开始于何时。传统的分期大约以 1500 年为断，而以哥白尼（Copernicus，1473—1543）、Fernel（1490—1558）与维萨留（Vesalius，1514—1564）为近代科学之先驱。但最近科学史家的研究则认为 1500 至 1570 年与 1570 至 1660 年是两个截然不同的时期，而后者则尤为重要。后一期中的代表人物是伽利略（Galileo，1564—1642）、哈维（Harvey，1578—1657）与帕斯卡。这两个时期的最主要的区别之一是由于信仰与艺术在科学研究中所占据的地位不同而造成的。盖在前一时期中，信仰与艺术尚是科学推理的基础，至后一阶段，它们已开始失去其重要性。当然，这种区别亦不可过分强调，因为即使在今天，大科学家的工作在某些精微之处仍与艺术家的作品有其创造过程上的相似性。但一般地说，在后一阶段中，就决定科学研究的结果言，想象性的洞察力（imaginative insight）所占据的地位已大为减低。此可就天文学的发展见之。哥白尼之否定地球是一平面而固定不动的宇宙中心，并建立起地球为绕着太阳运行的旋转体之新理论，自然是天文学史上划时代的进步。但哥氏之真正贡献却并不在发现此一新理论，因旧宇宙论实未能得人人之首肯。哥氏之成就毋宁在他以绝大的权威与力量提出了根本上已在流行的天体运行的观念。尤其值得注意的是，他所建立的新天文系统并不是从他对天体运行作了“合理的动态的解说”而来，它的理论根据乃在艺术与神学。依照古典美学概念，最完美的曲线是圆；依照宗教概念，在上帝的宇宙中，天体必然循着最完美的方式运行。因此，哥氏相信：“天体只能循着完美的圆而运行。”很显然的，哥氏的结论虽然接近真实，但其所以达到此结论之推

理过程则是错误的。在后一阶段中——即16、17世纪之际——天文学的发展在方法上便已走上现代科学的路，这是不难从第谷·布拉赫(Tycho Brahe，1546—1601)和开普勒(Kepler，1571—1630)的作品中看出来的。

从根源上说，文艺复兴时代的艺术家的努力确曾大大地促进了近代科学的兴起。但在进一步的发展过程中，科学与艺术遂不能不分道扬镳。这是由于艺术家对科学知识的态度完全与科学家不同的缘故。前者用人的概念与情感来处理科学知识，故在运用时不能完全精确；后者则纯用理性来探求自然的真相，其间不掺杂丝毫人的因素，故能精益求精。故就上述两个时期而言，后一期始真正可当“科学革命”之称，其间若干方法上之革进则尤其值得注意。第一是强调数量的衡量(quantitative measurements)为达到结论的基础。第谷·布拉赫或开普勒之证实哥白尼学说的大体正确并修正其严重错误——如天体运行的方式是椭圆的而非圆的——就完全根据这种新的方法。第二个新的方法则是观察与实验。实验本非新事，古已有之，然而强调实验为任何科学命题的唯一有效的证明则为16世纪末与17世纪初之新发现。从此“征而后信”遂成为近代科学精神中不可分割的一部分。吉尔伯特(William Gilbert of Colchester)在他1600年出版的一本科学著作中已说明，其中每一叙述和解说无不曾经过亲眼证实了好多次的。至牛顿生时(1642年)，建立科学事实与科学法则于坚实的证据之上已成为科学界的普遍习惯了。第三个有关科学研究的重要革新则是近代数学之兴起。17世纪初以来之数学发展为科学家提供了新的工具，使科学家的直觉与想象有印证的可能。例如近代天文学上对天体的运行作有系统的预言便非数学莫办。此所以怀特海谓“离开了数学的进步，17世纪的科学发展实无可能”也。

从上面的分析可知，在16、17世纪的科学革命的后面隐藏着一种求数量的精确的精神，但这种精神并不仅仅表现在科学方面，同时在政治与经济方面，我们也一样地可以察见有一种重数量和重精确的倾向。政治家如英国的Buckhurst[16世纪末17世纪初的王室财务主管(Lord Treasurer)]，政治思想家如法国的博丹(Jean Bodin)，对当时量的经济(quantitative economics)的增加率都感到极大的兴趣。人们已开始在政治与经济生活中要求数量上的精确了(如人口调查与税收率的统计即是著例)。这说明科学革命不过是当时整个思想运动的一个方面而已。更重要的，此一全面性的思想运动所带来的革新绝不仅限于科学和经济范围之内，它在人的内心生活上亦同样产生了不可磨灭的影响。关于这些，我们将在后文涉及思想运动及其后果和工业文明的关系时随时加以讨论。

(二)

相信经济生活决定人的思想与精神，这种决定论的流传使人们在近数十年来几乎完全放弃了提高自己精神境界的努力。但人之所以为人，所以有其尊严，乃在于他除了物质生活之外尚有精神生活。他固然不断地在谋取物质生活的改善，但他同时也在无所为而为地求真、求善和求美。这种精神上的自我超拔也同样是决定历史的因素。

过去四百年中欧洲最重要的问题之一乃是思想运动与经济——尤其是工业状况——的变迁之间的关系究竟如何。科学史家目前已一致承认16、17世纪为近代科学的诞生时代，而同时，根据经济史家的研究，这一期间也有着一连串的商业革命、价格革命与工业革命。虽然欧洲与美洲的商业交通在这一时期内有长足的进展，但我们却

不能把欧洲经济发展的主要动力归之于美洲的发现。往深一层观察我们即可看出，根本的动力是来自欧洲文化的本身。其中之一便是对制造新式事物以取悦感官的新兴趣。这种兴趣起源于文艺复兴的意大利。由于Ghiberti(1378—1455)与Brunelleschi(1377—1446)等艺术家的倡导，文艺复兴的优美建筑发展颇速。自此以后一股建筑的狂潮就传布了开来。随建筑而来的为新式的装修，新旧教堂、市政厅房舍以及豪商的住宅都装潢得富丽堂皇。这类装饰又自然刺激了各种艺术品的大量制造。

新式建筑与装饰需要大量的原料，而新的技术之发明(其中大部分系由于艺术上的需要)如印刷、玻璃器物之制造以及用铅将含银的铜矿中之银与铜分开等，使生产量增加数倍。就中欧的银与铜的产量而言，1460至1530年之间较前增加五倍，而纸的生产增加尤多。纸业的发达配合着印刷厂的增加，于是书籍得以普遍流传。这对路德新教之宣传亦大有帮助，据说当时宣传品的散发数以万计，所以这一时期中我们看到商品数量的普遍激增，但这并不完全，甚至可说并不主要是出于牟利的动机。在中古早期，艺术与宗教就已支配着欧洲工业发展的方向，到伊拉斯谟(Erasmus)与哥白尼时，情形依然未变，不过艺术的力量远较宗教为大而已。我们实可以说爱好艺术的完美乃是促使当时工业发展的主要力量。由于原料甚富，故在不妨碍美观的情形下，商品产量与种类均有显著的增加。例如木刻与印书即是很好的明证。文艺复兴时的大商人决不肯为了牟利之故而大量翻印木刻与善版书，盖恐无限的翻印损害其艺术价值也。在建筑方面，情况亦复不殊。新的房屋、桥梁以及蓄水池等之建造总是尽量避免损害旧城之美观。因此，在建筑设计上颇能达到和而不同之境界。文艺复兴并无任何城市计划(city planning)，故城市与乡村之建筑乃由于人们具有共同的美的意识所致。他们的美感一部分来自古

典的模式，一部分则来自对自然的爱好和使自然成为艺术题材的兴趣。不过文艺复兴的艺术发展其目的并不在供多数人的欣赏，而在为少数人服务，如新建的商人住宅便不像中古末期的教堂那样，是人人可得而享用的。故就建筑而言，文艺复兴并未走上近代的大量消费之路。但是从整个工商业发展的趋向来看，它确是近代工业化世界之前导。

16、17世纪之前，欧洲的经济中心有显著的自南向北转移的迹象，也就是说，英国与斯堪的那维亚半岛等地区的经济远较南部诸国为繁荣。中欧与西班牙的工商业业已日趋衰落，三十年之战（1618—1648）尤加速了此一衰落的过程。在文艺复兴时代，英国并未能在工业方面与大陆多数国家争衡。宗教革命既兴，各国都有君主没收教会财产的运动，但只有在与罗马教廷正式破裂的国度中（如英国、瑞典、荷兰等北欧国家），这种没收教产的运动始真正能成功。这对于国家经济的影响是极为巨大的。欧洲经济中心于宗教革命后之自南移北，其主要原因之一即当于此求之。中古的教会与僧侣对欧洲的工业与艺术发展原有相当的作用。宗教革命后，教会的经济权力瓦解，有些地区教会甚至不足以自存。因此，宗教性的艺术亦随之而消歇。这在英国是很显然的。教会土地之大量转移为私人（贵族与富商）所有，亦对此后之工业发展有甚大的影响。新的地主一方面用储蓄的方式积累资本，一方面又不怕冒险而投资于新兴的工业。

不但宗教运动对经济发展有深远的影响，当时的政治体制亦在相当的程度上支配着经济史的进程。大体言之，承文艺复兴以来之君主专制潮流而起之国家，如法国，由于政府对国家经济政策控制较严，其工业乃向少数人享用的奢侈品、艺术品制造的方向发展。但在宪政发达的国度中，如英国，君主对经济的控制力则远为松弛，因之，它的工业发展亦有颇大的自由，我们不妨略加讨论。英国在寺院解

散之后，经济上的新趋向是大量发展廉价货品。这一发展尤和煤、铁的使用有密切的关联。北欧，尤其是英国的冶铁技术之进步，使工业的生产走上效用的方向，而渐和过去工业之讲求货品的美观与持久之路线分离。于是而有日用铁器如锅、盘、栏杆、锁钥等和武器如枪炮之类的大量制造。由于铁工业的发达，煤的需要亦大增，故伊丽莎白一世时代是英国煤矿开发之始，而煤的普遍使用反过来又加速了工业化之进程，英国的经济遂日益趋向廉价货品的生产。至17世纪中叶，英国在一般商品的生产上已居于领导的地位，而生产者与消费者双方亦唯数量与效用是求，再不注意品质与美观了。这一趋势当时颇引起一部分贵族阶级的反对，但潮流所趋，卒无可如之何。北欧工业的新发展使商人的头脑很自然地转向更广大的市场的寻求，以谋取利润。这样，经济的努力已走上近代工业体制的道路。

然而，廉价货品之倍增并非此一时期中导致工业主义之兴起及其最后胜利的主要力量。这一时期中最大的革新乃在技术及科学思想的领域内。更进一步分析则可看出，真正对此后之工业文化有决定性的影响者还不是如何节省人力的新生产技术的发展。在早期工业革命中所产生的减少人力的迫切需要并不足以促成技术的革命。盖技术革命实为1570年至1660年间与自然科学有关的新知识方法造成的。所以，我们在探讨近代经济制度之形成时，必不可忽略它的思想的根源。

在技术上，由于英国的量的经济之进展，人们的思考集中在若干实际问题方面，也因而才有若干重要的技术上的改良，并为18世纪的工业革命奠定基础。没有这一早期工业革命，则后来的工业革命是不可想象的。北欧的早期工业革命之意义也并不在于它出产量之多及其企业规模之大，而在于它的生产乃集中在制造大量廉价的商品这一点上。

历史究竟是以人为中心的，它的变迁自不能离开人的因素。16、17世纪之交的经济变迁实为一种精神的力量推动而来。这便是说，当时人们日常生活的价值与目的之改变使经济活动转换了新的方向。而1580年至1640年则是一转折点。因为在此期间，北欧人，尤其是英国人已开始强调效用为工业生活的目标。这一强调可从当时最著名的哲人的著作中窥见消息。培根(Francis Bacon)在其 *The New Atlantis* 中即想象如何用科学来增加商品生产与减少疾病，他并预见到人类征服自然的可能性。笛卡儿(Descartes)在他1673年出版的《方法论》中则已谈及如何延长人的寿命和如何大量减少人的劳动。这类思想与北欧工业技术之发展相结合，遂开创出新的局面。在16、17世纪之交，工业上节省劳力的发明虽尚不甚惊人，但亦已颇为可观。那是一个具有多方面创造性的时代。就北欧与英国言，其创造力主要表现在减低廉价商品的生产与运输的成本上面。也就在此时，人们开始发展了以减少劳力增加生产为目的之新价值观念。我们当然要追问，究竟是经济变动在前呢，还是思想在前呢？但事实上物质的资源并非突然而来的，何以人们偏偏在这一思想大变动的时代中才忽然想出利用它们的新方法呢？这实在是值得我们深省的。仅就英国史言，我们固然可以从它的制度变迁中找到不少有利于鼓励私人投资的因素，但是若非量的观念与量的价值已在人们心中根深蒂固，则量的经济殊少存在的可能。尤有进者，我们知道，此种数量观念并不限于英国一地，它实为全欧性的：在意大利与法国都可以找到。因此，无论经济决定论或地理决定论都不足以解释这种思想上的剧变。换言之，量的思想绝非单纯地是北欧的煤与铁的使用或宗教变迁的结果。我们实可以说，1570年以来重要性日增的量的价值，其本身乃是构成英国早期工业革命的一支重要的独立力量。

我们在前面已提到近代科学之兴一方面系导源于方法的革新，

一方面则思想方向的改变亦颇有与力。从源流处看，近代早期的新思想运动是后来科学发明所不可少的准备工作。颇有人相信技术的进步为工业革命的原因，纯粹科学则是其附庸。实则这完全是一种倒因为果的谬论。最近的科学研究（例如1952年出版的Charles Singer的*Technology and History*一书）已指出技术发展乃是纯科学的应用的结果。近代早期的知识革命是构成工业社会的重要因素，稍一按史实即可知近代科学源于宗教革命及英国内战期间的北欧工业发展之说甚少坚实的根据。在此期间，促成科学革命的力量既非经济制度亦非经济发展，而是思想的运动。同时吉尔伯特、哈维、伽利略、开普勒等人的科学发明，也和笛卡儿、费马及帕斯卡等人的新数学一样，并无任何当下的实际用途可言，故亦不得用后来流行的实用观念解释它们的起源。我们应该肯定：藏在科学革命背后的主要力量乃是自由，而非需要。

总之，早期工业革命与知识革命相结合才使16、17世纪之交成为近代工业产生的时代，而17世纪中叶的欧洲人之所以远较一百年前更为接近工业化世界者，则主要并不是由于物质的发展。相反地，这是因为人们的思想已发展了新的倾向，如追求量的价值与量的推理方法、“征而后信”的科学知识以及综合性的数学等。而这些发展则都有其精神的根源。人类唯赖有精神的力量始能超拔于时间、空间与环境之上而影响长期的历史进程。

（三）

近代工业社会之兴起亦颇赖自然科学的力量，但近代文明则与工业主义没有必然的关系。所谓近代文明乃是与中古比较而产生的概念。从人与人的关系看，近代人较之中古确是文明得多，这一点无

可否认，但近代文明与近代工业的结合而形成的所谓“工业文明”则是历史的偶然，而非必然。经济决定论者视文明为工业的上层建筑，在我们看来，这完全是无稽之谈。因此，在本节中我们不妨一察近代文明的起源。

首先我们当了解的是自然科学的限制。近代思想史上曾一度有过科学万能的想法，而所谓科学则只是自然科学的同义语。可是近年来一部分最伟大的科学家及科学史家已一再最有效地指出：近代科学作为人了解他自己的工具来说，是有其限制的。伽利略等以来的科学进展差不多已使我们知道了物理与生物界中所有可以证明的真理，但它对我们神秘的人自身的问题之解决却少帮助。对这一点，至少五位现代大科学家是完全同意的，这五位是怀特海、谢灵顿、Whittaker、哈伯和薛定谔。现在我们姑举一人之说以概其余。在1954年出版的 *Nature & the Greeks* 一书（93—96页）中，薛定谔说道：

> 对于我们已经确定为可靠而又无可争议的知识层面来说，科学乃是最好的代表……但是我很奇怪，对于环绕着我们的真实世界，科学所描绘的面貌竟又是非常不够……对于真正接近我们的心灵的一切，对于真正和我们密切相关的一切，它（科学）几乎全无所知……它不知上帝与永恒、善与恶、美与丑。有时科学也尝试着解答这些领域内的问题，但它的答案常常可笑之至，使我们无法信服。
>
> 因此，简言之，我们并不属于科学为我们建构的物质世界。我们不在它之中……我们相信我们在它之中……乃是因为我们的身体属于它之故。
>
> 此一不谐和的局面之造因何在呢？……那是因为我们为了

> 建构外在世界的图画已用极端简化的手段把我们自己人格从其中剔出并除去了，所以这幅图画中没有人格，它（指人格）已如轻烟般消散无踪，而且在表面上它也是不需要的。

人的内心生活是近代科学所无能为力的，而除去了人的因素则关于物理与生物世界的种种思维均不会产生。没有这些思维，自然更不可能有因这些思维的应用而创造出来的近代工业化世界了。然而仅仅有科学进步与技术发明就足够产生工业化世界了吗？难道工业主义的胜利不也有赖于减少了人与人之间的戾气的那种人心的蕲向吗？

法国与荷兰等地的宗教战争之后继之有三十年之战。那是一个全体性的残酷斗争，正与11、12世纪之战争无殊。初看，它似乎对工业主义之产生有刺激作用，至少战争并未妨碍经济的进程。但事实上战争对工业发展绝无裨益可言。举例言之，英国在内战前之一段繁荣实由1560年至1640年间境内和平及与欧洲大陆无长期性战争所导致。同时英国又是自由贸易的地区。和平与自由的结合遂使英人获得在经济上发展的机缘。另一方面，欧洲大陆上的战争对有关自然科学的创造性思想并未有何激励。伽利略诸人之能改变科学研究的方法而使人得以重新探求自然的奥秘，也并非受战争之赐。16世纪以来人们控制自然的力量之增长，有利于生产的成本的减低与出产的倍增，而同时，限制战争的需要也增强了。但战争具有人的因素，此则非科学的力量所能控制。战争的外在因素是无穷的，它们的作用也因每一不同的战争而异。但无论我们分析战争的外因至如何详尽无遗的地步，其中却有一个因素是所有战争所共同具备的，那便是人性的错误。人类未能达到完美的境界，于是人与人之间和社会之间的冲突才不断产生。

以近代与中古比,则近代人是文明多了,这可以从人对战争与暴力的态度上观察得之。要了解近代文明之逐渐形成,我们不能不略知近代以前暴力所受到的种种限制。首先我们当提及的便是基督教。在11世纪末以前,基督教在欧洲所造成的统一并不建筑在武力的基础之上;从11世纪中叶至13世纪教廷在政治上的力量日益增长,这使教会得以伸张它的权威以限制武装的冲突。教会的法律限制战争的方法是:规定从事战争须有正义为根据,禁用某些武器,以及规定某几天、某些地区和某些人(如牧师)之战争为非法。这些办法并不是完全无效,19世纪初圣西门(Saint-Simon)即认为中古教会对限制战争确有很大的影响。在18世纪末叶,一部分人已渐觉得中古后期的欧洲人在个人的与政治的关系上有着显著的改进,故人们已远不似前此之粗暴。在宗教战争的前夕,自1519年至1555年欧洲大部分系在查理五世(Emperor Charles V)的统治之下。罗伯逊(William Robertson)在其1792年出版的《查理五世统治史》一书中便十分颂扬欧洲人此时在政策与态度上的改善。罗氏并指出欧洲从11世纪至16世纪的历史乃是从野蛮到文雅的过程。但是近百余年来史学的进步证明罗氏的论断是错误的。就一般社会经济的状况说,16世纪较之11世纪的欧洲诚远为成熟,然而若对当时战争之残暴性加以省察,则可见当时人对待敌人以至非战斗人员之残酷殊不足以言文雅或仁慈。即使是教会亦未对欧人与非基督教人民的战争所表现的残忍有所禁止。从十字军东征的战争情形看,则用最残暴的手段为耶稣而杀人(to kill for Jesus)固为教会政策之一部分。圣西门所羡叹的欧洲和平时期是在13世纪,其时教廷权威正如日中天,故教会能限制欧洲本身之战争而转移欧人精力于近东方面。这种和平状态并不是由于欧人自动接受了基于民法与习惯的有限战争(limited war)的原则,也不是由于人们的文雅态度或仁爱精神在世

俗生活中已获体现。所以我们不能误认它为文明精神的出现。稍后的战争记载更说明当时人之所以不能大规模地杀人并非心有不愿，而是力有未逮。在中古教会尚能维持精神的统一时，战争的残暴当可略受限制，及至16世纪宗教既已分裂，又益之以新武器之发明，战争之残酷简直不可想象。长期宗教战争的结果，欧洲人口差不多减少三分之一。仅此一端已可见其酷烈为何如了！

15、16世纪的人文主义者伊拉斯谟、莫尔(Thomas More)、蒙田(Montaigne)均不齿当时的残暴行为，而思有以改善之。但他们却依然认为这种罪恶是社会所固有的，是尘世所不可避免的，只有等待最后审判之日才能完全消灭之。欧洲人对暴力观念之根本改变乃在18世纪。18世纪的人开始发挥人道观念，否定残暴为必要的罪恶，主张对异教徒或不信基督教之人亦一视同仁。人的生命也获得了重视。在莫尔时代，英国法律对轻微的犯罪亦处以极刑，18世纪以后，法律的严苛性始逐渐消失。这种反暴力思想确是欧洲近代史的一个重要部分。它与工业主义的到来有何关系呢？在未解答此问题前我们须先追溯变迁的根源。我们须对16、17世纪之交在此一变迁中之作用予以决定。

反暴力的人道思想虽在近代始得发扬光大，但它仍具有数千年的悠久背景。这一点决不容忽略。如果我们不知道中古基督教社会所发展的亲爱精诚的精神，不知道古代希腊罗马世界以及近东与远东的文化与学术，甚至如果不了解中国宋代所流行的那种举止中节的人生态度，我们就无法理解近代人道思想的精神基础。同样地，近代科学亦具有源远流长的思想背景。若没有古希腊、阿拉伯与中古的科学思想的发展，文艺复兴的新科学之兴起也是无法理解的。如果我们从历史之全景来看18世纪的人道思想，我们所得的重要印象是人心与思想的改变对18世纪欧洲人的人生与政治行为的影响力

比新技术与科学对工业生活的影响更为重大。欧洲人在煤与铁结合之前，在蒸汽机与工业结合之前，已先获得一种新的良知。

"文明"一词的起源不能早于18世纪中叶。最早使用它的也许是米拉波(Mirabeau)在1757年出版的一部著作。依米拉波的解释，"文明"不仅涵蕴着高度的教养，同时也指着通过优雅的方式将人欲用之于达到人道目的之一切美德而言。最初使用此一名词的人主要是把它当作精神的与道德的品质之结合，而这些品质至少已部分地体现于世人生活之中。18世纪的欧洲人就因为有了这样的观念，才能进一步产生超越国家、种族以至宗教界限的普泛的人道思想。

(四)

对16世纪欧洲人的生活影响最深的一方面是宗教信仰的问题，另一方面则是追求乐趣(pursuit of delight)的思想。后一种思想的形成系源于艺术的感召，而文艺复兴的经济之以制造优美物品为主亦颇有助于新风气之培养。因此，我们如欲了解宗教战争时人的因素对历史之影响，那么宗教与艺术的新发展便较经济与科学方面的发明更为重要了。

最近一位法国作家 E.G.Lèonard 指出，宗教革命，至少就法国来说，并不主要是某些社会阶级基于经济原因而掀起的反抗运动，它根本上还是一宗教性的运动。16世纪上半叶倡导新基督教精神者推伊拉斯谟。伊氏提出基督徒对现实世界之责任问题，他与基督教人文主义的关系足可与哥白尼等之于近代科学相比论。我们推考伊氏之宗教改革的思想盖含有两大目标：一是清除教会在世俗世界中所沾染的罪恶；一是使基督教的道德原理在人们日常生活中体现。耶稣的道理是应当被实践的，而不只是空论。

要了解伊氏倡导此一新基督教精神的背景，我们必须一察中古与近代在思想上的另一转变。我们都习知中古之人咸重灵界而轻物界。凡我们现在视为虚灵玄秘之事在中古皆是“真实”(reality)，而今日被视为“真实”的事物如身体与物质世界，在那时却被看作“表象”(appearance)。因此，只有前者才最重要，亦为永不消灭的，后者则如蟪蛄朝露，殊无足轻重。在这种思想空气的笼罩之下，人们对现实人生所受的苦痛灾难均不加重视。基督教中的圣哲自亦不能例外，他们对当前世界中的一切残暴与错误均视若无睹，不以盾怀。他们致力于超凡入圣之道以解救人类痛苦，而这类努力在近代人看来却为无用。不仅宗教上如此，艺术上亦然。中古罗马式(Romanesque)与哥特式(Gothic)艺术对于尘世题材，如动物、植物以至人物就不给以重要地位，只视之为灵界的附庸。

可是从13世纪起，这方面却有了新的发展，中古的“真实”渐为近代的“真实”所取代。这一转变首先见之于艺术方面，中古的抽象的神秘的与缥缈的世界乃让位于近代的科学“真实”。这一运动至14、15、16世纪而益为显著。与意大利的Brunelleschi和Ghiberti而俱来的新建筑与艺术已远不若中古艺术之注重精神与神秘性。新的艺术所反映的是现实世界的真象，其灵感系取之于自然界，山水、树木、花鸟、人物遂成为艺术的主要题材。这一思想上从灵界向现实世界的转变才使伊拉斯谟及其同时代人力主改革教会，使宗教精神不只是存在于寺院之内，而且能走向现实人生中去。在早期新教领袖之中受伊氏影响最深者为瑞士的茨温利(Zwingli)。因此在茨温利的领导下，我们最早看到新教的强烈宗教情绪与人类实际生活中的基督的爱、柔情和仁慈可以结合起来。在他的宗教理论中，人的自然本能的满足获得了相当的肯定。当时欧洲大陆上的多数地区均以快乐的追求为增加物质繁荣的一部分，这在茨温利看来并非什么罪恶。

不但如此，他更以为当时人对自然美与优美物品的爱好乃是上帝解救人之灵魂的计划的一部分。

所可惜者，茨温利的教义在早期新教运动中未取得主导地位。而当时比较成功的几个宗派如路德教、加尔文教与英国国教都过分注重德性的消极的一面，故对属于人的身体部分的问题之处理采取极严厉的清教徒式的态度。路德以人为完全堕落不堪，唯有上帝的恩惠可使人上升。加尔文尤为严格，照他的理论则大多数人都要永远沉沦不复。因此早期新教教义未能将仁爱融入信仰者的日常生活之中，对于人的文化修养遂少所增益。至16、17世纪，宗教发展重新走上严格的寺院静修的道路。这也是由于早期新教与改革后的旧教都太强调人之罪孽所致。这在旧教改革运动中表现得尤为明显。旧教中许多新产生的教派都以极严苛的苦行相号召，对一切人身的欲望采取完全的否定与压制。据近人研究，其中有一派僧侣(Trappists)，由于过度苦修，死亡率乃大增，而死于肺病者尤多。无论这种中古最严厉的教规之复活在宗教上之价值如何，它对现实世界中之残暴与残暴的态度并无所改善。这是因为严厉苦修之本身亦是残暴的一种形式——对罪恶的残暴反抗。用这样的方式来赎罪，其结果是残害了人的身体。

但另一方面，基督教自始即含有深厚的仁爱(charity)观念，这可以从耶稣的一生行为及其教义中见之。其后的经院哲学亦以仁爱在一切尘世的德性中为独能使世人归向上帝者，因此遂有"信仰由仁爱而构成"(fides charitate formata)的著名公式。不幸至16世纪下半叶此一公式在路德与加尔文教义中竟被推翻。加尔文且指斥之为"辩士之谎言"。就此点而言，则天主教教理较之初期的新教教义实具有更深厚的人文主义精神，但仁爱思想在基督教中亦非完全是个人与个人间之事。就后来反宗教革命(Counter-Reformation)所发展

的精神言,它同时也是对于人类大群体之爱。例如在西班牙的神秘宗派领导下的寺院静修生活便不是为了个人之解脱,那些苦行僧之奉献其全部生命于修道主要是为了求全人类的解脱。渡人为先,渡己为末,这正是一种至崇高的仁爱精神之表现。

16 世纪末与 17 世纪上半叶基督教的创造性的成就表现在宗教道德精神与当时俗世社会上所已流行的文雅态度结合了起来。这中间的每一个因素都是旧有的,但这种结合的本身则是新颖的。伊拉斯谟在某种意义上是此一运动的领袖。自此之后,这一运动便逐渐在欧洲展开。因此,当宗教战争时代,若干旧教徒主以武力杀伐异端之际,亦有一部分开明之士力持在宗教信仰问题上不得使用任何暴力。他们努力将仁爱、慈悲及文雅诸德性移用于现实世界中以重新发现耶稣精神。我们可以举出两个人代表这一潮流。

这两人便是 Francois de Sales 与 Vincent de Paul。他们来自完全不同的社会阶级:前者出身贵族,后者本为农民,但他们在精神上之一致,却充分说明人的意识并不必然为存在所决定,而可以超越阶级的利害。尤值得注意的是他们都是法国人,而法国在当时阶级的鸿沟最深,贵族与农民在经济上处于对立的地位。故他们二人的例子更足以使我们了解理想与心灵的力量有时确可以大过制度力量。

Francois de Sales 的著作包括 *Introduction to the Devout Life* 与 *Treatise on the Love of God*。前书是写给一般人读的,其主旨乃在示人如何在日常生活中体现耶稣的精神。中古的寺院生活与近代科学一样,都是将人的精神封闭在一个小圈子之中,而忽略了人之所以为人的一面。Francois 承宗教思想的新潮流而起,要人能入世而又不染罪恶,在日常生活中实践基督徒的生活方式。[1]我们如何在人世间生活得美好的问题不是教会组织之原则或自然科学的原理所能解决的。人如果想生活得善、生活得美,一方面固需克制过分的人

欲,另一方面则亦不能完全否定尘世的快乐。加尔文视一切快乐均为魔鬼的诱惑,Francois de Sales 殊不然,在他看来适当的乐趣——甚至感官方面的——乃是我们的人圣之阶。人类当如何以赎其罪愆呢?一部分固在抵抗耽于过度的快乐的寻求,但更重要的则是积极地将仁爱之念灌注于一切思想与行动之中。

Vincent de Paul 的成就主要在于将基督教的仁爱之念具体化为社会慈善事业。早在 1610 年 Francois de Sales 已与友人等共创设 Visitation(一种访问并救济贫病之人的妇女组织)于 Annecy。Vincent 所主持之机构则为著名的 Filles de la Charitè(妇女慈善社),亦纯以救济病、贫、老为其宗旨。其活动的范围从法国逐渐推广至欧洲各地。在 Vincent 领导下的 Filles de la Charitè 后来又发展了救护伤兵的工作,尤于近代人道精神之发扬极有帮助。

综观这两位圣者的成就,可知他们一方面系承受了宗教革命以来新教之强调宗教须与人世生活打成一片之潮流,另一方面他们努力的结果又对新教之严酷的一面加以人道化,使近代宗教精神益近于人情。17 世纪的新教派如 Quakers 与 Unitarians 都在此种精神下产生,故态度尤属文雅,心理也更为仁爱悲悯。

更有一事是讨论近代文明时所不容忽略者,即 17 世纪妇女对于去残胜暴之贡献。Francois 与 Vincent 二圣便特别鼓励妇女从事慈善工作。她们凭其温柔与德性在人世间传布宗教的仁爱与悲悯,使之实现于日常生活之中,实为近代文明之一重要主源。我们不谈妇女解放则已,要谈便不能不说到 17 世纪的妇女在社会事业上的成就。在这种成就的后面已隐然有了妇女之尊严的意识,她们的服务能力已足与男人分庭抗礼,她们不再是男人的附庸了。近人之论妇女解放者但知着眼于 19 世纪以来的女权运动,殊不知 17 世纪的妇女运动却具有更重要的历史意义。

16、17世纪之交，在自然科学与技术的领域之外，西方尚有更重要的奇迹产生，那便是人的生活方式的革命。我们在本节所叙论者即是这一革命在宗教上的起源。由于寺院中的虔诚生活一变而为入世，又由于妇女运动的兴起，基督的爱乃得逐渐融入日常生活经验之中而为此前所未有者。中古时代的欧洲代表了出世的宗教虔诚，但17世纪的伟大精神运动却显出圣与凡是可以合而为一的。中古的最高伦理理想与文艺复兴的世俗艺术之美的结合乃是达到高度的文化教养的一个必要条件，也是获致米拉波所谓“文明”的一个不可或缺的环节。

（五）

近代西方的艺术有与道德分离的显著趋势。此一风气始于文艺复兴时代。15、16世纪意大利艺术盛极一时，Vasari在其名著《艺术家列传》中谓后世最多只能追踪此期的成就，不可能超过之。我们若稍稍涉猎马基雅维利（Machiavelli）的著作即可知道，甚至政治与战争也已被看作是艺术性的事物了。当时的艺术固极辉煌，但道德则败坏不堪。这可以从马氏那部著名的戏剧 *Mandragola* 中见之。这部戏以描写一个美丽而有德性的少妇如何被她的丈夫的朋友百般引诱终于失节的故事。这个剧本在当时受到观众的普遍欢迎。马氏写作的动机如何，我们不得而知，观众如何接受这一主题大概也是因人而异，未可一概而论。但从此剧之流行却可以确定一个事实，即当时的人只求感觉上的愉快欢乐，对于艺术作品的内容并不用道德的眼光加以衡量。这一重美不重德的风气15世纪以后才盛行，以前并不然。欧洲12、13世纪的宗教艺术的传统极重善恶之分，那时的艺术与道德统一于宗教。及至14、15世纪，随着高洁的寺院生活之衰落，

宗教艺术中的善恶之分遂亦趋于模糊。

宗教革命的一部分意义就在于恢复了基督教道德的活力。新教运动的领袖及其信徒们自觉有责任克服中古末期以来僧侣不重伦理的风气。宗教革命同时也强调在现实世界上人们须有良好的道德行为。早期的新教徒如加尔文派、英国清教徒及苏格兰的长老会派,都由于过分注重道德以致认为很多宗教艺术的形式已流于偶像化,而很多世俗艺术的形式则又流于不道德,因之均加以反对。返璞归真在精神上固有可取之处,但强调太过则不免窒息艺术的发展。所以在其后一世纪中,宗教革命对艺术及生活情调颇有不良的影响。文艺复兴时代的人,尤其是意大利人,特重感官的美与乐趣,对道德则抱中立的态度。世俗的嗜美风气与寺院生活的松弛交互发展的结果造成梅毒与新教的迅速而普遍的传布。及至宗教革命时代,遂产生强烈的反动,嗜美与世俗的享乐本身即被看作是罪恶。稍后至旧教改革时,天主教在道德纪律上要求之苛犹胜过新教徒。

在 1580 年至 1660 年期间,亦即在前述 Francois de Sales 与 Vincent de Paul 等宗教领袖将宗教上的仁爱融入世俗生活之际,世俗艺术(secular art)亦起了重大的变化,渐使艺术与道德走上融合之路。人世的乐趣乃得不违背德性,同时亦与生活态度的文雅谦冲打成一片。这实是欧洲的文学和美术上最伟大的成就之一。此一转变首可征之于文学方面,尤以 17 世纪初的法国田园文学为然,我们在此姑举 Urfè 的著名小说 *L'Astrée* 为例。在该书第三部中作者借主角之一,牧人 Silvandre 之口歌颂女人为灵感之源,是人类与天国之间的自然媒介。他说:"男人的最精美的思想都是女人所赐予。谁能否认上帝创造女人于尘世乃是为了接引我们走向永恒的幸福呢?"这种女人观显然强调男女之爱的精神,使人超脱单纯的情欲之恋,克服本能的支配,以进于最高尚的情感生活。所以主角 Astrèe 也说:只

有主动地与我们不驯服的冲动作斗争才显得我们是理性的而不只是感性的。男人对女人的爱情只有通过两种方式以克制本能的欲望，才有精神价值。第一是用情要专，诚如作者所说："一个男人如果能想象在某些时候可以不爱他的妻子，那么他已经不是她的爱人了。"第二是精神爱为本，身体爱是末。爱情有两种境界：身体的爱虽不可少，但只能是精神爱的结果；男女之爱若仅停留在身体方面，那就与禽兽无异了。女人之所以比男人为高就在于她们天性之中深藏着一种全部奉献(total giving)的精神。在这种新文学中我们逐渐看到求精神完美与求乐趣可以融合为一而不致有伤道德。这种新文学之兴与中古武士文学之衰亦成有趣之对照。当 Urfè 写 *L'Astrèe* 之时也正是塞万提斯(Cervantes)写《堂吉诃德》之日；前者透露出近代新人性的诞生，后者则说明中古人物之没落。德与美的结合表现于 17 世纪法国文学中者实极为普遍。在 Madame de Lafayetts 的小说中很多都是以写人的优雅与自制为主题的。她的 *La Princesse de Montpensier* 便写出一个美丽的公主如何死于偶然的道德缺陷。作者沉痛地指出："她是世界上最美的公主之一，如果她的一切行为都曾为德性与谨慎所指导，她也许还是最幸福的人。"这样的笔调与马基雅维利的 *Mandragola* 已截然不同。此等处最可以觇世风之变。不仅小说的风貌与前迥异，在诗的领域中同样的转变也显而易见。例如莫里哀(Molière)的诗中便处处呼唤人须控制一己情欲与暴戾的本能以逐渐提高人的精神。

新的文化趋势同时又可征之于 17 世纪艺术的发展。对于新人性的发扬，艺术家的贡献或更在文学家之上。从 1600 年至 1660 年，最出色的艺术家却不是法国人，而产生于西班牙与北欧诸国。由此可见，这一文化趋势是全欧性的，不限于某一国中。在这些艺术家的作品中我们发现欧洲人的精神和文化生活是朝着博爱仁慈的方向进

展，人与人之间的互相款待也更为温雅有礼。就著名的佛兰德斯(Flemish)画家鲁本斯(Rubens，1577—1640)言，他的一生正是工业文明奠定其精神与美学的基础之时。他的艺术对于近代文明的贡献实比同时最伟大的政治家黎塞留(Richelieu)更为深远。1637 至 1638 年他完成了不朽的名作《战争的恐怖》(*The Horrors of War*)。艺术家之以战争为题材，其事本非新起。但以往的艺术家之写战争都是描述性的，如达·芬奇在其笔记中即曾教人如何白描战役。鲁本斯此画则不同，它不是单纯的白描，而具有一种道德的目的。它讽喻欧洲从事总体战争的愚昧，要人注意战争对于人所欲努力保存在人世生活中的诸德性的损害。

另一西班牙大画家委拉斯凯兹(Velasquez)在其名作 *The Surrender of Breda* 中也用另一方式对总体战争的危害性表达出一种新的伦理观，指示它如何违反了 17 世纪时人们正在努力促其实现的仁爱精神。它强调人即使在战斗与胜利的狂热中亦当有责任要控驭自己的暴力冲动。Breda 之战乃是走向有限战争(limited war)的新运动之始，在此次战争中战斗已渐为一种责任感所限制，即打仗亦须依照有礼貌的规则，同时战役一经结束就要把敌人当作朋友一样看待。这一运动实是仁爱意识融入人世生活之一好例。

以上两大画家虽具有不可企及的人道精神，但还只是“欧洲的”艺人。若就画家人道精神的深度与广度言，则荷兰的伦勃朗(Rembrandt)真可说是全人类的艺术家。欣赏他的作品的人不期而然地会感到其中蕴藏着的一片慈悲仁爱之心。艺术虽说是超越时间的，艺术家却不能脱离时间存在。所以伦勃朗的作品所表达的仁爱思想显然是 17 世纪的宗教家要以最深的悲悯之情来化民成俗的运动之一部分。

正当文学与绘画中取材于《圣经》的作品已成比例地减少之际，

欧洲的文艺反而获得与实际人生相结合的宗教道德内容。仁爱精神已从天国降临于尘世。这说明近代“文明”的产生实所有赖于宗教、艺术、文学各种新因素的结合。

但“文明”的降临还不仅仅依靠文学艺术等精神内容的转变，它同时也与传达文艺内容的工具日趋清晰与犀利密切相关。在宗教战争的前夕，文学的发展，尤其是在法国，已与文法及文体等的精确化连在一起。接着便是科学方法的惊人进展的时代，但也就在这一时代中我们看到语言的使用与写作的方式发生了极其迅速的改变，至少在法国、荷兰与英国是如此。16 世纪时作家如拉伯雷和蒙田等人所用词句颇为晦涩，致与近代法文文法殊多扞格难通之处。但至 17 世纪，如帕斯卡的作品，其行文用字已清楚明畅，而与现代文字无大异了。同样的发展亦可征之于英国与荷兰的文学史，今以篇幅所限，不再缕述。总之，从 1580 年至 1660 年，欧洲语文有着很明显的从不清楚到清楚的巨大发展。

不仅文体有如此的变化，字体也有类似的进步。治史者每感中古文件中之书法难于辨认，直至 16 世纪情况犹未有改善。但至 17 世纪初，书法遂开始转为清楚易识。通常对这一转变的解释，认为是由于纸张的产量大增，写字不必简缩之故。事实上稍一检讨，即知此说不能成立。盖欧洲纸张生产大盛于 1470 年至 1550 年之间，与印刷业之发明与传布相互辉映。但事实上由于纸张不感匮乏，书写反多不经意，以至此期间文稿较前反更为不清，辨认尤难。至于书法清楚化的运动则发生于 1600 年至 1640 年数十年间。不过 17 世纪时近代书法的发展尚未遍及全欧，日耳曼即为一例外，不能与英、法、荷兰诸国相提并论。由此看来，书法之改变的根本原因实别有在。依我们的推断，这是和当时欧洲最进步的诸国在思想方式和语言运用方面所发生的变化分不开的。

就法国言，其语言文字之趋向清楚与优雅乃是艺术上发展秩序与风格的整个运动之一部分，而后者又复为生活艺术上求秩序与风格的运动之一部分。在此期间，Francois de Sales 与 Vincent de Paul 正在努力从战乱与缺乏宗教情感的状态中导引人类走向虔诚的生活。他们赋予道德完善的探求以人世的含义，这是前此所未有的。在同一期间，在绘画与建筑上，在家具与地毯的制造上，在音乐的制作上，以及在诗与散文的创作上，人们都发明了种种讲求秩序的原理和规则。

17 世纪的欧洲大陆在法国领导下，逐渐朝着追求一切艺术题材与形式而努力，这一发展较之 15、16 世纪在意大利领导下专以求乐趣为宗旨的文艺，实更合乎求善的目标。

（六）

在上一节中，我们探溯了 16、17 世纪的文学艺术如何从纯美之追求发展至德与美的重新融合。我们同时也隐约地点出这一发展对近代文明的贡献。在最后这一节里，我们要进而涉及艺术发展与工业文明之间的一般关系。

欧洲艺术史上的“古典主义”的起源必须理解为大陆上工业发展的不可分割的一部分。较早时在意大利文艺复兴的求美运动支配下的工业发展，至法国宗教战争开始时已告衰歇。16 世纪早期在西班牙、中欧以及意大利等地区，环绕着文艺复兴的艺术观而兴起的经济繁荣普遍地崩溃了。同时在此期间，正如兰克(Ranke)所指出的，欧洲贵族阶级亦再度兴起。与贵族权势成长以俱来者则为一切艺术品均融入了道德的内容，而艺术形式方面也出现新的规则。

结果这种求艺术完美的新探索对于工业发展的刺激亦与以往不

同。贵族、官吏和商人为了建筑并装饰他们的宫殿、别墅以及房屋，就必须制造新的家具与各种新的装饰品。而城市中的雅致房舍尤有大量的发展。房屋的面积，除了君主贵族的宫殿外，较之文艺复兴时则已缩小，但精致过之，故每次易主之后均易于重新修饰与改进。私人住宅的装点在情调上更使人有亲切之感，室内所陈列的艺术品如乐器之类，也更为精美。

在这种风气之下，经济发展的方向首先是更普遍地供应生活情趣上的需求。所以此时法国、佛兰德斯以至荷兰的工业都以求美观为其特色，其重点则在于制造为贵族阶级的典雅人生所需要的各种艺术品。17 世纪初叶欧洲工业的主要目标乃在赋予建筑、家具、乐器、服饰、舟车以及各种装饰以新的艺术形式。当时的工业家善用美学的发明而使这些事物更舒适合用，更能适应新的艺术生活的需要。他们一方面增加这类商品的制造，而另一方面复能维持并不断改善商品的艺术品质。这一注重经济上质的进步的趋势一直持续至 18 世纪。

在奢侈性与艺术性的工业方面法国(还有荷兰)成为欧洲的领导国家。这种工业发展的趋势乃是法国推行其既定的经济政策的结果。法王尝一再鼓励艺术性工业而遏制重工业如煤矿之发展。就五金业言，法国在 1540 年至 1640 年期间只有对一类金属商品的需求较英国为大，那便是精美的艺术性的器具，如栏杆、窗格子之类。这类器具乃相应于新的生活方式的需要而起，而这一新生活方式则正是艺术与伦理精神相结合的一种结果。金属装饰品的制造需要耐心与技巧，需要对美学价值有高度的敏感，同时还需要勤奋而变化多端的劳动。这对于新的生活方式也颇具推进的作用。但这种精巧的艺术性工业所消耗的原料则甚为有限，故自现代唯量主义的经济观点看来，似乎无足轻重。但我们通察 17 世纪早叶的工业史，却不能不

承认艺术性工业占据着主要的部分。而英国与瑞典之工业，专门生产大量廉价货品者，在当时反是一种例外。英国的消费者亦同样有精巧器具的需要，但这种需要的供应主要是靠从大陆输入。因此我们可以断言在17世纪中叶，欧洲工业经济实分成两个不同的系统，由于现代经济史家只着眼于量的价值，遂误以英国一系的量的工业为时代之前驱，而视法国一系的质的工业为进步的障碍，并进而谓其时法国比英国在工业上远为落后。当然，如果我们以机器发明与大量生产为衡量经济进步的唯一标准，则英国自视法国为胜。盖法国重品质与美观的艺术性工业，其进程自不如机器的大量生产之速。艺术品之制造没有什么捷径可循。

机器的发明，大量资本的积累，以及工业、商业、运输、交通与财政等较大企业的组织与经营对于近代经济的贡献是显而易见的。现代经济史家所关心的主要便是这些问题。他们因此得出结论，说17世纪是工业尤其是工业技术进步迟缓的时代。这在我们看来却不十分正确。我们若能放眼于欧洲史的全景，即可发现其时欧洲史进程的精彩处并不在机械的发明，而在信仰、艺术及艺术工艺诸领域之中。

17世纪中叶，欧洲经济的主流不是北欧或英国所发展的量的经济，而是大陆国家所擅长的质的经济。在此后百年间，人们对于量的成长及技术改善的兴趣日益增长，科学革命在欧洲学术生活上也越来越重要。但是尽管如此，精致物品之制造仍在工业上占中心的地位。整个17世纪以至18世纪初年，科学主义是被用之于求艺术的完美而不是发展工业技术的。

更有趣的是，那时在法国人与意大利人的眼中，英人与苏格兰人是粗野、无教养的蛮人。切利尼(Benvenuto Cellini)曾把他们拟于野兽。当时欧洲文化分布的状况实可于此见之，英国人亦已意识到这

一点。17 世纪及 18 世纪初年英人极艳羡自大陆输入的精美货品。英国复辟以后遂致力于改善本国生产品的品质，对建造蒸汽机、推广煤的使用以及发展运输等问题反较少用心。此即所以英国于 16、17 世纪之交既已发展量的经济之后，中间又停滞了百余年，至 18 世纪末叶始掀起近代的工业革命。经过此一质的改善的阶段，英国在某些物品方面确能后来居上，超过大陆。这一工业生产艺术化的运动又复与英国的艺术发展相携并进，如绘画艺术及园林艺术等皆是。艺术与工业之间的密切联系更可想见了。

讨论至此，现代经济史家以质的经济有碍于工业发展之说已显然可见为一种片面的见解。欧洲人之加强其精美的工艺技巧，使之为国王、贵族及高等布尔乔亚服务，以从事于美的欧洲的建设，实为工业主义得以胜利的根本原因。由此可见，质的经济乃是工业文明之文化基础中不可或缺的一部分。

就“近代文明”一词中的“文明”来说，它实为工业主义的传布提供了基本的架构，在这一意义上，“文明”在 16 世纪中叶还没有全面出现。如果它在 16 世纪中已有某种程度的存在，那么至少部分地是因为欧洲人已开始把发展重质的新经济放在最优先的地位。这一新经济的正式诞生是在 16、17 世纪之交。它至少在两种方式上有助于欧洲人之文明化并为工业主义开了路。

第一，当时许多欧洲人之以制造美观物品为经济活动的中心原则使得近代机器与大量生产的最后胜利成为可能。盖这一胜利乃基于人在精神方面的进步要求，即如何提高人格的尊严与完整。这种进步的具体表现则是对人生价值的珍视，对那些可以帮助人精神修养的物品的爱好，以及对如何灭除暴力冲动的问题的注重。尤当辨明的是，此一精神的进步并非近代技术进步的结果，盖后者至 19 世纪及 20 世纪始彰显。相反地，倒是精神进步创造了激励技术进步的

条件。就人对自由与人格完整的追求在艺术性物品的制造方面的表现来说,它亦构成对商品大量生产的新刺激。同时又因为精美物品的制造曾多方面地助长了“有限战争”之概念与习惯的发展,人的能力遂大获解放而得用之于和平的大量生产方面。

第二,精美物品之经久舒适激起一般平民的物质欲望,使他们也希望能分润这种生活的享受。因此,质的经济无形中便刺激了量的经济的发展。因为唯有大量模仿贵族与布尔乔亚所使用的物品,才可以供应一般人的广大需求。据 17 世纪中叶人的记载,当时欧洲小康之家亦多效法上层阶级,致力于室内布置的美化,不过其装饰品不及贵族之精致耳!稍后由于机器及大规模企业组织的生产,艺术家及工艺家所制作的物品遂成为大量仿造的标本。

17、18 世纪时,艺术性的工艺对当时人之发展高度道德性的典雅生活方式也有相当的影响。此种新的生活方式一经蔚成风气之后,便为欧洲各地所争效。这样看来,如果 16 世纪末欧洲人但知一味利用煤与铁以发展廉价商品的大量生产,则其结果必不能如精美物品的制造那样刺激人们对增加生产的兴趣与意识。更有进者,当时人的生活态度多粗鄙不堪,若使粗俗的商品与粗俗的生活态度相激相荡,而又无艺术性的事物可以变化其气质,则颓波所趋将不知伊于胡底,近代文明之进程必大受阻遏,是可以断言的!

关于质的经济促成人与人之间、国与国之间的关系的坚固化和人道化一层,我们须记住一项重要的事实,即在宗教战争期间,由于宗教精神入世的结果,人们已开始相信宗教目标的达成可以更有效地采取说服的方式而不必诉诸武力。这一说服的尝试始于 16 世纪末叶,而以 Francois de Sales 在今瑞士境内之 Chablais 所作的努力最具代表性。

另一件事足以显示艺术对社会关系的改善之贡献者,则是 17 世

纪上半叶欧洲社会上有“沙龙”(salon)的兴起。这一制度乃是仁、爱、美、雅与秩序种种理想的具体化。在沙龙中人们对于自制、自爱、理性讨论等所作的新努力表现得最为明显。它的创设使人与人之间有了最有效的思想交流的场所,而儒雅的态度亦开始在日常生活中生根了。温文有礼乃渐成为一切自重的人的责任,这一风气是中古武士社会所未曾有的。

第一个著名沙龙是1615年Madame de Rambouillet在巴黎建立的。她出生在她父亲出任法国驻罗马使节期间,自幼即深为文艺复兴的气氛所感染。她是把意大利文艺复兴的光彩带回法国的一个重要人物。她的沙龙此后遂成为模范,闻风而起者有若雨后春笋。妇女们希望通过沙龙把许多高贵的理想实现于实际生活之中。

现代人厌恶礼貌社会中的虚伪面,因而连沙龙制度中一个极有价值的因素也一并忽略了:创设此制的人们,其用心是在建立一种极崇高的德性标准。据说Madame de Rambouillet曾说过,即使是黑人,只要他是善良的,她都愿做一切对他有利的事,甚至她根本不认识他,也不要紧。这一种高贵的大同观念就曾在当时的沙龙中广泛地散播着。在沙龙中,人的生活必须守礼,而不得纵情任性、放诞不拘。前一种生活是精神的,后者则是物质的。很多人都以为后者为真实的生活,但在我们看来,毋宁前者倒更合乎人性,因之也更为重要。今日欧美人的整个生活仍保存了沙龙制度所遗留下来的色彩。不幸的是人们已忘了它的源流所自。17世纪的文化史告诉我们,当时欧洲人在积极推广种种崇高的精神价值,以求取人与人之间及国与国之间的相互了解,在消极方面则努力克制人性中兽性与暴戾的一面,这便使得近代文明的产生成为可能。

17世纪人们在精神上求超越的努力对于近代物质文化有着深远的影响。人们在沙龙中的仪态礼节对于战场上的态度也有所改

变。盖人们既习于自制其暴力的冲动,在战场上对待敌人就可以减少不必要的野蛮与残暴。17世纪以后近代战争之逐渐人道化即伏根于此。

16、17世纪之际所发展的质的经济与量的经济对个人行为与国际关系都有良好的影响。对量的价值之强调及随之而来的度量衡精确化与统一化,使不同的人民之间可以在经济关系上互相信赖。在自然科学范畴内的求真精神则逐渐造成人们对人生问题抱探索与持疑的态度,并因而对其他个人、社会以及民族都能加以容忍。这种清明的理性更使人的情感不致有过度的泛滥,以致失去自制的力量。

但是文化的精微处并不止此。人若仅止于在经济行为上的诚实不欺而没有任何更高的境界,则仍是人性的堕落。人的情感固须有适度的控制,但近代科学的胜利使很多人否定了情感的一切价值,这又剥夺了人类持以深入精神世界的工具,而使人不复能超越物质世界的限制。批评与怀疑的精神在人生问题上之无限发展,最后亦必流入虚无之一途,这绝非人生之正道。这说明了何以现代学者与专家们日益退居于他们狭隘的研究园地之内而不断与其同行为无聊的小问题争辩不已也。

最高级的人的属性如仁爱、荣誉、正义等之证实与培养实有赖于人自己的努力,在这里科学家与统计学家均无所施其技。文明的文化基础既不能求之于近代科学的兴起,也不能求之于近代经济的兴起。它们的主要根源乃来自人们在现实世界中实践基督教生活的努力,来自人们在一个重人生乐趣的社会中谋取美与德的合一。我们可以说,求取生活艺术的完美乃是17、18世纪时欧洲的最大成就。

现代用数量来衡量的丰裕经济(economy of abundance),并不如一般学者所假定的,是近代精神与道德进步之主因。相反,始于宗教战争时代的精神与道德进步倒是现代丰裕的主要来源之一。科学方

法在宗教、艺术与道德的领域内是施展不开的，这些问题的解决有赖于人类的自由意志。16、17世纪之交，也就是在科学革命的时代，人们所努力以赴者乃在使整个人(the whole man)趋向完美，而不是只求改进人对于物理与生物世界的知识。如果那时的人也和今天一样，只注重自然科学与经济发展，我们敢断言，近代丰裕经济之建立必然会更为困难。从这些地方细加体察，就可以知道近代工业经济的精神背景是如何地重要了。

18、19世纪的社会有精神的、美学与道德的以及经济与科学的基础，而这些基础却导源于一个和我们今天情形相似的充满着战争与忧虑的时代之中。在我们今天所面临的许多危机之中，工业文明的精神基础之被忽视乃是很重要的一项。忽视了这一点我们文化便无前途可言了。历史研究又昭示我们：从思想与精神自由中所孕育出的许多伟大业绩，其开花结果常常是在若干代之后。因之真理的追求者在今天的努力也许不会立即产生功效。然而工业文明的前途却有赖于我们长程的奋斗，正如我们今天的存在是我们的祖先在三百年前在精神上一番振奋的结果一样。

在未来若干世代中，工业文明的前途似乎并不操纵在科学家、工程师与经济学家之手，它毋宁仰赖于我们如何在此机械化与庸俗化的世界中重新探求人格的完美。此种探求首先需要建立一种以人生情趣为中心的新经济，而不必顾及大量生产、自动化与原子能种种的价值。这种新经济应该导引目前尚统治着世界的量的经济——工业主义，向更高的境界发展。

附　言

我在本文写作的过程中，心中常怀着一种深切的感想，即作者在

此书中所讨论的问题与中国近代思想史上所曾一再争辩的中西文化问题实有密切的关联。若根据本文的中心思想以衡论中西文化之异同与中国文化的价值及其对世界新文化所可能有的贡献，则势必会演成一篇冗长的独立论文，此非我的时间所能容许。我在此所能附言者只是我感切最深的几点体会而已。

本书作者论近代西方文化注重其人伦日用的一面，此正是中国文化特显精彩之所在。作者在本书中曾一度提到中国，其言颇足发人深省。他指出中国宋代所流行的那种举止中节的人生态度对于近代人道的精神基础有其影响。作者对中国文化并无研究，故其言甚为简略而模糊。但无论其如何简略与模糊，作者的意思在说明宋明理学所倡导的人文思想与人生态度对人类精神生活有提升作用，则亦至为明显。自清代考据学兴，宋明儒者的思想即开始受到严厉的攻击，降及五四更有所谓“礼教吃人”之说。诚然，宋明理学之末流确有弊端，从历史观点看，自有其招致批评的原因。但若因此而一笔抹杀理学在中国文化史上的价值，如若干清儒及近人之所为，则亦殊非持平之论。近人之倾慕西化者仅注重在近代西方文化之量的一面，如所谓民主与科学者皆是。民主若离开它的文化背景而只当作一种政治形式言，则无疑只是一种量的政治。同样，国人所向往于科学者也不全在西方人“为真理而真理”的精神，而在科学的实用，即技术的发展。这就是数十年来中国略染西风的知识分子都喜欢高谈“科学方法”之根本原因的所在。他们对于本书作者所发掘的西方近代文化中之宗教、艺术、道德等精神基础则甚少措意。现在西方人由于了解了他自己文化的精神基础，反而能转过来欣赏中国文化精神中的优点——而这些优点却已为中国人所鄙弃不顾，这岂不足以使我们惭愧，更值得我们深切反省吗？尤其值得注意的是说这话的人既非宗教家也非玄学家，而是一位彻底受过所谓“科学方法”训练的经济

史家。那么,他的觉悟是不是能够帮助我们从一味浮慕西方文化的表象与空谈“科学方法”的浅薄风气中超拔出来呢?文化的进步绝不止于量的增加,而必得触及质的提高之一层。我们如不能在肯定量的价值之后进而认识质的价值,则不仅无法了解中国文化,而且不足以真正欣赏西方文化,更不必说什么中西文化的融合了。

其次,近百年来中西文化异同的问题最为知识分子所喜论。其中比较持之有故的说法之一便是中国文化较重道德而西方文化则较重知识。这一观念最早可以溯至冯桂芬(1809—1874)的《校邠庐抗议》。但是我们必须知道,文化的内容是无所不包的,中国之尚德与西方之重智,只不过两大文化中异同之一端而已。我们如能善用此一区别至恰如其分的地步,则诚可以在某种程度上帮助我们对中西文化中的某些分际的理解。但是我们如过分求系统、过分强调此一区别,其结果恐怕适足以成为疏通文化源流的阻碍。从本文的讨论中我们知道,西方近代文明中也同样具有深厚的道德根源。宗教革命后有些新教教派如早期加尔文派,如英国的清教徒,因为过分强调道德因素以致戕害了文化的正常发展,尤值得我们深思。

最后应当一提的是中国对未来世界新文化可不可以有贡献?这问题太大了,我自然不能在这里作正面的检讨,但我们仍不妨武断地对此问题作肯定的答案。答案的根据便是17世纪欧洲的文化史。从本文的讨论中我们获知:17世纪的欧洲文化发展比较上有着内在的协调与均衡。换言之,艺术、科学与道德诸方面颇能互相配合、相携并进。15、16世纪以来艺术的偏向发展及其与道德的分离,至宗教革命而改观。据作者的意见,美与德的结合,辅之以科学知识的日新月异,造成了18、19世纪以来辉煌的工业文明。目前我们所见的西方文化中科学与技术之过度发展以致与宗教、道德、艺术等脱节乃是19世纪以后的事。17、18世纪的欧洲文化面貌则并非如此。这也

是19、20世纪的中国人所以特别感到中西文化在性格上大相径庭之一根本原因。在这以前，中西文化虽仍有其不可掩盖之差异，但差异的程度绝不如此之甚。这一点可以从17、18世纪欧洲人对中国文化的向往与欣赏得到证实。我们大概都知道，中国的政治、道德与艺术在17、18世纪的欧洲(包括英国)发生过重大的影响。通过那时耶稣会传教士的介绍，很多欧洲人对中国文化都发生狂热。我们只要一读德国人Adolf Reichwein所写的*China and Europe*一书即可知道其时一部分欧洲人的华化狂殊不在今日中国人之西化狂之下。[2]中国的思想，特别是儒家思想(包括宋儒如朱熹的)极为欧洲哲学家所爱慕。在前的莱布尼兹(Leibniz，1647—1716)，稍后的伏尔泰(Voltaire，1694—1778)均曾对中国的道德特致赞扬。这一段史实，五四以来曾不断有人叙述并评论过，不待详说。值得我们深思的是，何以恰恰在这一期间欧洲人能欣赏中国的政治与伦理？这一问题，就我所知，中外学者均未尝有满意的解答。我读了Nef教授这本书才恍然若有所悟：原来17、18世纪欧人对中国文化之所以能有同情的了解，主要是由于当时欧洲的文化与中国颇有相似之处。欧洲人在此期间之特别强调德与美之融合尤为他们爱好的中国儒家思想的契机。问题分析至此就和我们在前面所说的中国传统文化对未来世界新文化所可能有的贡献这一点衔接了起来。本书作者在其结论中尝深以当前西方工业文明过分看重量的价值为忧。他并推断，工业文明如要有更大前途，则必须转求质的提高；未来的文化不当操于自然科学家与经济学家之手，而有待于宗教家、道德家以及艺术家之努力。换言之，他向往着西方文化能重回17、18世纪的协调与均衡之正轨。如果他对眼前西方文化弊病的诊断为不误，更假定具有自由意志的人之奋斗最后能够改变历史的自然进程，那么17、18世纪时中国文化影响西方文化的历史也极有重演之可能。中国文化在目前

世界上之所以不能发挥它的潜力，并不是由于它已死亡，而是由于机缘未至。即使是西方传统的宗教、道德与艺术的力量在工业主义(量的经济)气焰高涨的今天也是一筹莫展，更何论乎中国文化！然而除非文化不再有前途，人类不再有新生，否则数千年来人类所创造与遗传下来的精神的价值终必有重新被发现与被尊重之一日，而中国文化传统中可以在这一面贡献于未来的世界新文化者，正自不少。这是每一个中国人所必须具有的信念！

注　释

[1] 就此点言，则西方宗教革命以后之基督教精神，实颇有与中国佛教自唐代禅宗以来的新宗教精神相同之处。读者若能如此用心，则对此节所论各点可有较深之体会，而近代所谓基督教人文主义在西方思想上的真价值与意义亦可因之而益明。

[2] 较近的著作可看 Louis S.Maverick，*China：A Model for Europe*，1946。

编者后记

《余英时文集》自2004年由广西师范大学出版社首次出版发行以来，至此已经结集出版了12卷。在过去近十年中，中国大陆和港台都以各种形式发表了余英时先生的大量作品。虽然品种丰富多彩，但是全面收集出版余先生著作的出版品，仍然仅此《文集》一部。出版品种繁多，固然为读者接触了解余先生的学术和思想提供了方便，但是缺乏系统性，且有重复出版的现象。读者要对余先生学术有一全面系统的了解，《文集》所做的收集整理工作就尤其重要。余先生以八旬高龄仍笔耕不辍，新的著作不断发表。《文集》编辑自始即采取了开放原则，一面系统收集余先生以前的旧作，一面使新作品不断集结纳入。不同于其他的出版系列或集子，《余英时文集》以全面完整地收集出版余先生的学术思想和研究成果为宗旨，力图给读者提供系统阅读的捷径，一步到位。

《余英时文集》用简体字在大陆出版的过程中，编辑采取的基本原则是集而不选、删而不改，因此我们在编辑过程中做了细致的工作。在保持原文基本思想内容完整的前提下，做了文字上的删减；如

果删减太多以致影响文章结构，则将整篇暂时拿掉。《文集》各卷，将所收文章分门别类按内容主题编排，每卷集结主题相近的文章，相对自成体系。读者既可全套购买，也可以单本购买阅读。

在《文集》第十一、十二卷出版之际，广西师范大学出版社同时将原已经出版的十卷改为精装本，一并重印发行，以满足广大读者的需求。《文集》第十一、十二卷集结了前十卷未收入的文章以及近来余先生的新作。第十一卷《论学会友》收集余先生所写序文 18 篇，以及《未尽的才情——从〈日记〉看顾颉刚的内心世界》一篇长文。18 篇序文主要包括为友人和其他学者的著作所作的序，其中既有老朋友也有未曾谋面的“神交”之友。余先生对每篇序文的撰写都十分认真，投入极大的心力。对为之作序的每一本书，必细读全书以把握作者的整体思路，并进行阐发。这些文章从不同角度展现了余先生的治学风格和学术精神。第十二卷《国学与中国人文》，大部分收录了 2007 年以来有关中国人文研究的发展的文章，包括对近年来中国大陆出现的“国学热”社会化的复杂现象的探讨，检讨了“国学”和中国人文研究的关系，及其发展演变过程和前景，指出“中国自有一个源远流长的人文研究传统，这一传统虽在近百年中受过西学的不断刷新，却仍然未失其原有的文化身份(cultural identity)。但国学必须继续保持它向西方人文社会科学的开放性……所不同者，西学不应再被视为‘科学之律令’或普世的真理，它将作为参考比较的材料而出现在国学研究的领域。作为参考比较的材料，国学家对于西学则应只嫌其少，不厌其多，这是我个人深信不疑的”，“今天是中国人文研究摆脱西方中心取向、重新出发的时候了”。

余英时先生一生勤奋治学，著作等身，用中英文发表了大量的学

术和时论文章。以求全为宗旨的《余英时文集》虽然已经出版十二卷，但也仅仅收集了余先生文论的一部分，远远没有达到其目标。今后将有更多新卷不断出版。在中文卷之后，计划编辑英文各卷，以飨学界及其他广大读者。

我开始编辑余先生的文集是个很偶然的机会。1997年，我在科罗拉多大学波德校区东亚图书馆工作，和定居波德的刘再复、李泽厚老师两家经常一起聚会，是非常要好的朋友。当时，余先生的作品虽然在海外包括欧美及除中国大陆以外的亚洲地区已经非常著名，尤其是在台湾已有几十种专书出版，但是在中文阅读人口最集中的中国大陆，余先生的作品却鲜为人知。当时，在大陆出版的余英时作品总共仅有4种，即《士与中国文化》(上海人民出版社，1987)，《中国思想传统的现代诠释》(江苏人民出版社，1989)，《内在超越之路：余英时新儒学论著辑要》(中国广播电视出版社，1992，《现代新儒学辑要丛书》)，《钱穆与中国文化》(上海远东出版社，1994)。鉴于这种形势，刘再复老师建议我利用图书馆工作之便，全面收集余先生的著作，用简体字在大陆出版发行，将余先生的学术和思想系统地介绍给中国大陆的广大读者。刘老师并亲自给余先生写信，推荐我。当时，我虽然和余先生还未曾相识，但久仰余先生学识渊博和高尚的品格；虽未有幸做余先生的学生，但是我的博士导师——艾恺教授，在哈佛读书时，余先生曾是他的博导之一，我也因而从艾老师那里间接地受到余先生学术思想的一些影响。编辑《余英时文集》对我来说虽然是挑战，但是充满吸引力，因为这给我提供一个系统学习余先生学术思想的好机会。所以，我非常兴奋，热切地承担了此重任。在编辑过程中，常为余先生勤奋著述和谨严的治学精神所感动，更为余先生对中

国文化的关怀和执着而深受感染。

我虽然是学历史的，但是所学专业为近现代史。原本研读方向是国际关系史，直到博士论文阶段才改攻中国史，中国古代史的功底很单薄。加之我所从事的工作是图书馆管理，每天可用以读史研究的时间相对少之又少。编辑《余英时文集》实际上我是不够资格的。余先生身为世界著名史学大师，学贯中西、会通古今，但是对我这个不够格的编辑却十分尊重，给予慷慨的信任和支持。

在《余英时文集》出版十周年将到之际，我要首先衷心感谢余先生的信任和支持。并感谢广西师范大学出版社何林夏社长，这十年来对《文集》的编辑出版的远见卓识以及所做的大量工作。《文集》最初的设计他都给予了很好的建议，并在有些出版社掂量得失的时候，毅然上马这项意义深远的大工程。我还要感谢出版社的雷回兴女士和几位责编，如现已调离广西师大出版社的吴晓妮，以及现任责编李琳和虞劲松等。感谢他们默契的合作和辛劳的工作，使《文集》顺利付梓，在国内外广泛发行。

沈志佳

2013 年 7 月

上架建议：历史·思想

ISBN 978-7-5633-8717-5



定价：56.00元